般若波羅密多心經要釋　　釋斌宗法師講述

斌宗大師略傳

皈依弟子 鄭焜仁 敬述

前　言

上人圓寂年僅四十八歲，沒寫他底自傳，諸弟子也不曾詳細地記下他底生平事跡。

本文是根據遺作，及筆者所知，簡要地敘述而已。

家世環境

上人俗姓施，名能吐（註：「吐」，俗作「展」），民國前一年︵辛亥︶二月初五降生於臺灣鹿港。其先世祖父為當地巨富，父昧目公為當代名醫，文學德行亦稱於世，上人少時智慧超人，五歲時就有成人的智慧，能教化同陣的小朋友行善，諸惡莫作。天資超人，坐立端正，品性良好，且有驚人的記憶力。六、七歲時，已通粗淺文字，喜讀經書，吟詩。

年十二，始正式受教於私塾，但教師所教有限，深感不足。是時書塾對於學生係個別教授，因此購買許多不同類的書籍，當教師給同學講解其他

課程時，則虛心旁聽，所讀科目甚多，文、史、詩、詞、均有之。上人極用功，讀書不分晝夜，往往因之過度疲倦，有時甚至體力不支而伏在桌上假睡。如是一年，所學多常人數倍，且較諸正式授課的同學精通，常為同學師。

是時有一年較長的同學學詩，上人也旁聽，約學半年，一日，同學求其師題詩扇上，師以事尚未顧及，上人乃作：﹁綠柳萋萋淡月幽，清江曲曲抗汀洲，平沙一片萬餘里，靜夜無人水自流﹂一詩，以和扇上秋月美人乘涼柳樹下佳景。教師驚其神慧天才，嘉獎讚美至極，此後倍加熱心指導，上人學問更是一日千里。

出家因緣

十四歲那年春天，一日，遇一買賣古書者挑擔許多書籍從門前經過。上人素極愛好古書，乃喚住該書販，觀其書籍，多為前所未聞未見者。原是一佛寺廢去，經典佛書被拍賣，書販所賣者多為佛教經典，上人以好奇而購之。從那經典得感悟世間無常，深感﹁功名富貴渾如夢﹂︵上人十四歲時作七言詩中之一句︶，乃發出家學佛，救度眾生之宏願。又念割臺事及其後經過，更證實世界上的﹁無常變幻﹂。

上人由是曾要求出家，但未得其父之許可。這時追求真理之心願已堅決，於是有一天上人逃走到法雲寺，家人因念年紀尚小，不甘其受出家生活之﹁苦﹂到處尋找，終被追回。

回家後，被禁於樓上，但日常生活已宛如出家人，維持素食，謹守戒行。日讀經書，禪坐，對佛學更加瞭解，出家心志彌更堅決。又因當時一片清淨童心，無煩無礙，學禪甚易，往往一坐數日，朗然虛空境界。

四月初七夜，上人用繩索穿過屋樑，將其一端繫於一件笨重的家俱，引其另一端，乘家人已入睡的時機，安全地從樓上墜下，逃往獅頭山禮閒雲禪師出家。其後也曾漫遊全省較有名的佛教勝地，如大湖、觀音山、五指山、岡山等處。

結茅汴峰

十七歲的那年，因種種因緣，上人決定結茅獨居於汴峰︵臺中市郊頭汴坑︶。每日授課學生以維持自給的生活，不願受友人或信士的供養，也不接受饋贈。有時柴米皆盡，乃先向學生借用，及束修時照數退還。那時有一信士金山夫人︵即後來獅頭山海會庵第一代住持比丘尼達明師︶，曾以大量

米糧供養，上人不受而退還之。

山居物資生活，往往不能維持最低限度的要求，但上人卻過著樂道的生活。任何語辭難以說明此時的情況，但如以孔子讚美顏回的話｜｜﹁一簞食一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂……﹂｜｜比當年上人的汴峰生活，則是最恰當不過的。

結茅汴峰計六年︵十七歲到廿三歲︶，此時授課外，尚自己用功研究法華、楞嚴諸大乘經典，後來也曾授信徒以大乘教義。

當時，與上人往來諸友，大都為文學界學者，有王了庵、陳仲衡、王德修、施梅樵等諸士。除了自修講學外時常應諸士之邀，談詩，或擊缽聯吟。在臺中文學界詩會中成為不可缺少的人；席上如無上人在，則盛況失色，所以諸士常說：﹁如不往頭汴坑抬下時鐘︵詩僧，臺語與﹁時鐘﹂音相似︶，則不知時︵詩︶，事不能為也﹂。遺著﹁煙霞吟稿﹂則此時所作。

內渡求法

當時臺灣佛教，幾乎僅限於﹁做佛事﹂，僧尼對於經典大都不求瞭解，甚至不知﹁行﹂為何物。當時所謂﹁說法﹂不過是世俗因果報應之類，或

佛教故事而已。三藏經典祇見陳列，而不為四眾所知解。僧尼雖誦佛經，但大多數僅是盲念，並不解佛法真實義。至於信仰更是混亂，完全不知正信與迷信之分。佛教徒甚至禮拜神鬼、外道，或與神道邪教合流。

上人悲嘆海角孤島的臺灣，不得大法師指導，乃發心前往祖國留學，求法。同時渴望禮拜名山古剎、菩薩聖跡，參訪高僧大德。

民國廿二年春，決心內渡，雖是貧僧，但貧窮無法阻止向上心願。上人不願化緣或求助於友人，甚至不受諸友送行，悄然離開茅房，但留一詩以別騷壇諸詩友。離開汴峰時，僅有一知己信徒發覺，乃贈十元為旅途之用，這對於一貧僧而言，卻是一大筆的數目。

離開基隆港到廈門，從此開始參拜名山聖跡。

遊山參拜

初渡大陸後，上人在福建遊學，先遊鼓山湧泉寺，在此期間曾參訪虛雲老和尚，且曾與虛公老和尚暨宗鏡心月二師同登艻萴峰。上人早有參訪古月和尚之念，但不幸來時師已西歸，乃吟詩念之。此外，曾與會泉法師等同遊鼓浪嶼，亦曾謁良達老法師。

不久離閩省，南遊廣東曹溪南華寺；轉而北上前往南海普陀山禮拜大悲觀世音菩薩；是後往寧波阿育王寺禮拜佛陀舍利。轉而行腳太白山天童寺謁太白山義興老和尚塔，禮拜八指頭陀塔。

受俱足戒

是時適逢天童寺開戒，圓瑛老法師為戒和尚，上人往受俱足戒，圓瑛老法師早年曾遊臺，已先知上人聲譽，故受圓老甚器重。

圓老深知臺灣寺院風俗，知道一般臺灣僧人很少吃苦，深恐上人不能克戒期中之困難，乃婉勸上人說：﹁恐怕不堪受苦，可暫住上客堂，僅在必要時入戒堂受訓……﹂上人深感圓老慈愛，但願與一般僧眾同入戒堂，不畏膚體之折磨，願學大陸莊嚴僧行。圓老深為之嘉許讚嘆。

續遊名山

民國廿三年春天受戒畢，明朗風光給與一行腳僧人者，非春之嫵媚與良辰美景，而是明心見性，得無罣無礙的快樂。年輕的和尚這時正如春天裡的萬物發揮著青春的生命力，但所追求的是無上的佛法，證到一種不可思議的境界。上人曾自吟一詩：

未償夙願落紅塵，遊戲浮生廿四春，
往事回頭如夢醒，一朝見性證吾真；
本來面目何曾失，自有衣珠豈患貧，
到處隨緣無住著，為誰歡喜為誰瞋。

離開天童寺後，經鎮江渡揚子江到瓜州。在揚州高旻寺上人曾拜謁來果和尚；其後遊焦山、金山，到處參訪高僧。未幾遊西湖淨慈寺、靈隱寺、天竺寺及附近風景名勝。經武漢，在武昌參觀世界佛學苑，轉而往廬山等勝地，所遊各處均1^{2}_{1}詩留念。

二十三年七月，不辭路途遠涉，步行二月前往九華山禮拜地藏菩薩聖跡。當時大陸到處均有盜匪，每遇災難則念大慈大悲觀世音菩薩，以鎮定的心情渡過種種危難。

於九華旅途，有一次乘船渡江，舟至江中，隨後即有一船加速追來，上人疑為盜船，念出家人，無可罣礙，不以為意，但奇怪的是盜船無法追及上人所乘者，上岸後，即匆匆登山，行至一休息地，烏瞰山下發現一群人在爭吵，其中之一為所乘小舟之船夫。船夫說：﹁我故意慢行，但你們不中用…

…何以不趕快追來？﹂，那些人回答說：﹁站在你的船頭的那個穿白衣的美人，當我們的船快靠近時，他作一手勢將船推開，船又離了好遠……。﹂船夫一再否認船上有穿白衣的美人，並說僅有一乘客而已。上人在山坡上聽了這些話，始知所搭為盜船，深為驚奇，而盜賊所說的穿白衣者，豈不是白衣大士︵大慈大悲觀世音菩薩︶⊠

民國二十四年五月初，上人遊奉化雪竇寺，並作﹁雪竇遊記﹂一文。遊記上云：﹁余遊雪竇有三目的在焉：一為拜訪太虛大師，二領略雪竇風景，三預備避暑過夏……﹂。

可惜，時適太虛大師外出弘法，以未得在此時參見為憾。上人﹁稱性而遊﹂，朗吟數詩。﹁遊記﹂除了記載雪竇勝景外，末寫遊雪竇感想，文云：

﹁余以三目的遊雪竇亦得三感想者：一、虛大師為佛教領袖，現代高僧，而教弘慈宗，錫卓名山；二、雪竇為浙東名勝，禪宗古剎，而得菩薩應化，高僧住持；三、彌勒為當來下生，一生補處，托名山以顯瑞，得高僧而傳道：夫豈偶然哉！可稱天造地設。而余得遊茲山非三生有幸乎？蓋山有高僧聖蹟其名益著，僧住名山弘聖教，其德益彰，菩薩蹟應名山，法付高僧，其聖普被，

寧易得哉！……。」

觀宗參學

是時寶靜法師當觀宗寺主講，上人前往參學。時因貧窮無力購買參考資料，乃利用夜間同學已休息時，借其參考書而讀之。但學院規矩，作息有一定的時間，有時不得不避開督學的巡視。上人極專心，進度甚速。

一日寶法師出一問題，曰：「彌殺彌慈」，係取材自指曼外道央掘摩羅的故事。試問其道理何在？令諸學生申論之。諸學生均不得要領，無從下筆。上人曾著論文，論其道理，同參將該文發表於「宏法月刊」，但沒署上人法號。寶法師讀該論文，驚嘆著者學力，見地高超，深為讚美，後來寶老知為上人所作，嘉許讚美備至，且決定聘請上人任副講法師。

上人知道寶法師決定請他任副講，至為驚訝，於是乘夜整裝，黎明逃出觀宗寺，事為寶老所發現，即令使者前往追回，使者追了六、七里，力陳寶老聘請至意，上人則託使者，轉呈寶老說：「不遠千里前來大陸，目的在於求學，絕無意講授。老法師慈意至為感激，但無論如何，不能應命。」於是趕程入天臺山。

天臺得法

上人在臺之時，已略研究天臺教觀，但到國內以後，並不固執一定要在天臺求法，因此到處漫遊參學禮拜，但因緣造成，上人終於實踐最初的願望。

是時靜權老法師在天臺主持學院，上人拜謁靜老，甚得器重。天臺佛學院規章分課程為初學與專修兩部，凡入專修部必先修初學課程，上人因佛法精通，學力甚佳，所以即入專修部研究，在此期間研究四教儀、法華及天臺教觀。在天臺求學方法有如在觀宗寺時，不分晝夜專心攻究，且夜間利用佛前海燈讀經，三年之內大藏經中的重要部分，幾乎全部熟讀。後來並曾在天臺任副講法師。

離山歸臺

上人離臺內渡之初，曾「擬作十年遊」，計劃在國內作較長期的住錫。不幸民國二十六年七七事變發生，繼之八一三，中日關係繼續惡化。時臺灣為日所據，上人既為臺籍人士自不免被歧視。有時甚至被誤會為：「臺灣人就是日本人」。又深恐被當局注視，帶來不必要的麻煩或懷疑，因此不得不離開天臺，時為民國二十八年，上人二十九歲。

那時全面抗戰已開始，到處烽火，一時無法到上海，路經梅溪，適遇澹雲法師於梅溪觀日山房。澹法師與上人係在天臺時的同參執事，因此深得澹師的歡迎並留暫住觀日山房。

是時澹法師在梅溪設一學院。上人應邀講楞嚴經。上人說法的方法極佳，深入淺出，聽者易於瞭解，甚得學生歡迎。聽講的諸弟子信士中，有位郭勝中居士，讚美說：「上人的辯才，為前所未聞」，不勝佩服，居士特別拜謁上人，說彼住在上海，如有機緣蒞臨上海，請一定到其寓一遊。

在梅溪過一短時期，經澹法師得一軍部首長的幫助，得軍部出一張身份證明書，並特派衛兵保護上人，終於到達上海，之後，郭勝中居士探知上人掛錫曹洞宗上海別院，特請上人到功德林歡宴供養，又贈歸臺的船費。上人由於不瞭解當時上海的風氣，將郭居士結緣以及所有一切積蓄，竟在電車內被扒手盜光，一時無法返臺。

後來受臺籍僧人榮宗法師的幫忙與交涉，得日本領事館准許上人搭乘軍用的運輸船返臺。不意到了將出發時卻又臨時拒絕上人登船，但此船離滬不久，竟觸水雷而被炸沉沒。這一無理的拒絕，究竟是幸運的巧遇，或佛

陀菩薩有意留上人為大乘佛教弘法？

又過了一星期，上人乘商船安全地回到基隆。

被禁基津

這時凡留學或遊覽祖國的臺民，均被日本政府當局疑為﹁危險份子﹂，甚至被認為可能是帶有特殊任務的間諜，許多在這時回來的人，只因﹁可疑﹂而被拷問，甚至不堪苦刑以致喪命。

上人還沒到達基港，則已被船上的便衣人員跟蹤，水上的特務人員時常監視上人的行動。船航行了二日就被盤問：為什麼前往中國？什麼時候在什麼地方？在中國遇到了那些人？找那些人做些什麼？有那幾個朋友在中國？為什麼在這時候回來？等等，不勝煩雜的問題，一一查問。

到了基隆又被一個不同的人所偵詢，但所答的與第一次盤問時完全相同，既不增加，也不減少。所答的年、月、日、地點、人物、因緣、過程等等也完全一致。日本政府當局，並不因此而放心，第二天又問其一、二，但沒有一句走差。當時回臺的人，往往只因在反復偵詢中有一、二句前後不一致，被認為﹁可疑﹂而受虐待或苦刑。但上人的道範莊嚴，使日人畏而敬之，雖說

是被軟禁，但享受著高等待遇。除了三餐外，報紙、茶點，按時奉送，且獨住一清淨的房間。

上人巍巍不動安然的態度，行住坐臥不離佛法的規制與閉在關房樣，無可煩惱，無所罣礙，也沒有痛苦。認為閉關有時還要食住的煩惱，現在不必掛慮這些，且警察為侍者，安全地守護著。每日可以安心地念佛、持咒、打坐，生活十分安定，對於個人全無罣礙只是有時起了大悲想：何時才能有機會實踐弘法的誓願與任務⊠

在這時期，又有幾個不同的﹁偵探﹂人員前來﹁閒談﹂，所談的不外乎大陸遊歷經過。這種偵詢的報告，一層一層地送到最高機構的森特務長︵日人︶的地方。森氏讀了那些報告深受感動，並特訪上人說：﹁根據他們多次的報告，我知道您的人格。我曾經將多次的報告一一核對，沒有一句差錯，人們有時就是所說的全為事實，但多次的答案往往會忽略其一、二，或答錯了一兩句話。我從這些報告瞭解您，不但是個學問道德修養極優，人格高尚的高僧，且可以證實您的定力功夫，我願作證您所說的全是事實，確是僅是一個佛教傳教師，絕非不法份子。﹂雖然森氏如此尊敬上人，由於任務

並沒有即刻得到釋放。

不久有一天下午三時，當上人正在持念大悲觀世音菩薩的時候，忽然有個穿西裝的青年來訪，青年一見上人就問﹁和尚，您豈不是斌宗法師？﹂上人說：﹁是的，但居士怎知道我的名字？﹂﹁喔⊠您忘了。以前見過您的。﹂﹁居士，您的尊名是：：：﹂。那青年笑著說：﹁喔！偶然的機會，以後再談吧！我住在觀音山，您稍等一會兒，本圓和尚會來保釋您出去的。﹂說完這句話那青年就走了。

次日果然本圓和尚與日僧田窪前來保釋，森氏知道這事，特在上人離開關房之前趕來說：﹁師父，我相信您，尊敬您，但以後不論您回到臺中或別的地方，恐怕免不了再有別人找麻煩，這是我的名片，特別證明您的人格，相信當有人懷疑您的時候，它會發生效力的。﹂由於感動敬仰，森氏特別贈送私人證明文件，讓上人得安心地佈教。

事後上人前往圓山向臨濟宗佈教總監高林玄寶老和尚︵日僧︶道謝。當時高林玄寶和尚對於日本在臺灣的政府具有很大的影響，因此當他派田窪前往基隆作證時，上人立刻得到自由。是時，適逢一青年於臨濟寺。那青

年瞻仰法相：「威儀風度，莊嚴備至，令人一見而知為高僧大德」；知：「斌公戒行莊嚴，品德兼優，為當世佛教之大善知識」，傾心仰慕，懇請上人披剃為僧，歸依為上人弟子，賜號印心。

之後上人往觀音山向本圓老和尚禮謝，問起老和尚怎會知道他被禁海關時，老和尚說：「是日下午三時左右，有一青年前來觀音山對我說：『斌宗法師從大陸回來被禁海關，希望您前往保釋。』當時我對那陌生人的話信疑參半，後來想，這句話不會是假的，也就深信不疑，下山拜訪高林老和尚，他也即刻答應，派田窪同我到基隆。」問起那青年的名字、住址，本圓老和尚也說不知道，而老和尚見到那青年的時刻與那青年訪上人的時候幾乎同時，兩人均感奇異。以當時的交通情形計算，下午三時多離開基隆，黃昏之前是否能到達觀音山尚屬疑問，何況同時？實在是不可思議的奇蹟。為了向那青年道謝，上人特在觀音山、臺北、基隆之間找尋半個月，但始終沒得到那青年的信息。為此，上人並再到基隆訪守關的警察，也不得而知，警察甚至說：「因一時糊塗，那青年從那一門進來都沒注意到。」守關警察也看見那青年的訪問，但卻忘記干涉他進入關內。在大陸多次遇難也常常得

到不知姓名的人幫助，而以此次最感不可思議。聞者均認為這是大慈大悲觀世音菩薩的感應。

歸臺後不久，即南下龍湖庵講地藏經，是上人歸臺後第一次弘法。此次法會盛況空前，首開臺灣僧人研究經典的風氣，讓臺灣的佛教徒得瞭解﹁出家﹂﹁佛陀﹂﹁菩薩﹂等等意義，轉變﹁應酬佛事﹂為﹁研究聖法﹂。

東渡遊日

二十九年三月，上人東渡日本，訪遊日本各大本山，比較研究中、日佛教的不同。所到各處均受日人熱烈歡迎。在這期間上人有次在日本岐阜縣美濃清泰寺住錫，遇一臺籍青年，那青年不勝欽佩仰慕上人莊嚴大德，同年七月隨之歸臺，是後歸依為上人弟子，得上人賜號覺心。

此後印心、覺心二師未嘗遠離上人左右，追隨上人到處說法。

弘法利生

民國二十九年秋，上人應請，講阿彌陀經於南部佛教勝地︱︱大崗山超峰寺、龍湖庵。九月講大乘金剛經於屏東東山寺，並應潮州等處寺院及各機關團體之請，或通俗演講，或隨緣開示。是時雖臺灣為日人所據，且正積極

推行﹁皇民化﹂，學校、機關團體均禁用臺語，但上人到處演講從不曾用日語。每次演講均有不少信士歸依佛教。

三十年二月，上人應大溪福份山齋明禪寺之請，講般若心經，在法會第三天，經題﹁般若﹂二字剛為講畢，正要繼續講解﹁波羅密多﹂四字時，該寺住持孝宗師偕曾秋濤居士等，向上人要求說：﹁臺灣向乏講經機會，佛法罕聞，教義茫然，今賴師以開風味，此未曾有之法會，在座大眾雖皆踴躍傾聽，惜未盡明瞭，弗獲全益，若如風過耳，不免有負法師一片苦口婆心呢！我們雖曾事筆記，然皆記一漏十，不成全璧，敢懇法師不惜辛苦，牖誨後學為懷，每日編成講義油印分給聽眾，俾目Π耳聞易於領悟則得益較多，不知法師以為如何？﹂是故在這次弘法期間上人著成﹁心經要釋﹂一書。

同年再講觀世音菩薩普門品於臺北淨土宗佈教所，冬講無量壽經於北投法雨寺。

三十一年秋七月講金剛經於臺中寶覺寺，又在霧峰靈山寺講阿彌陀經，再講金剛經於新竹淨業院。當上人在靈山寺說法時，六、七十年未曾開花之牡丹竟告開花，林獻堂老居士認此為奇蹟，作詩讚嘆上人。

是年冬，上人因講法過勞，心臟衰弱，遂受請靜養於新竹法王寺，但亦時常為諸弟子開示用功法要，及修學方法。

創建法源

這時新竹的信徒都深望上人在新竹建寺為弘法道場，在法王寺掛錫期間，路經古奇峰，觀其風景佳麗，且可眺望臨海，讚嘆不已！

古奇峰為新竹八景之一，因此地主陳新丁先生表示千萬金也不願放棄該地。但是不久，陳氏夜夢其亡母，對他說：﹁新丁，我處境很苦，希望有大德高僧救拔我，聽說新竹的善信們不是欲請有一高僧擬在此山建寺，你當答應他﹂等等。陳氏深引為奇異，於是特拜見上人，歡迎在古奇峰建寺。

那時的臺灣佛教徒們對佛教的認識不夠，且佛寺林立，時有不肖之徒，借建寺為名到處欺騙，因之出家人常被輕視，所以上人是時只接受幾位歸依弟子的發心，有：鄭根木、鄭純、唐妹珠︵即現在之道心比丘尼︶、蘇明志︵明心尼師︶、鄭林劍華︵雪心︶諸居士等人發起，熱誠擁護，法源寺遂略成規模。

建築期間，位置方向，形式藍圖均為上人所指示，由於經濟所限，印心、

覺心二師及唐、蘇二居士且兼工役，勞苦至甚。

三十三年法源寺落成，淨業院住持永修、永善二位尼師，奉贈前自大陸南海普陀山迎回之西方三聖像，二師與其弟子均親自奉上佛像至法源寺。

在這年間，如逢佛陀聖誕，或菩薩聖誕，上人則說法為諸弟子信士等開示，聞者皆大歡喜。

獅山避難

三十三年秋，戰局緊張，盟機轟炸臺灣，日政府命令疏散，上人同覺心、印心二師避於金剛寺。上人極慈悲，很關心未疏散弟子信徒的安全，因此，三十四年春，筆者特離家慈︵雪心︶，避難於金剛寺，蒙上人之恩極大。不久唐居士等亦至金剛寺，上人或時為諸弟子開示。上人法相威嚴，不但為諸弟子所敬仰，且為獅山所有人士所畏敬。

八月，戰事結束，一日上人回法源，獅山居民知之，擁乘夜劫金剛寺。但不知是何因緣，上人卻在當日回山。深夜，大漢六、七人，帶火把繩索到寺。此時寺內僅有上人，印師、筆者︵十二歲︶三人，上人在樓上發聲止之；為諸浪漢開示，彼等因敬畏上人威德，自動散離。

九月離獅山還回法源寺，十一月講彌陀經於中壢元化院。

大施法雨

三十五年，上人感於過去的臺灣佛教，深受日人的遺毒，欲須顯明祖國佛教的正統，非力弘不可，故特創設佛學高級研究班，除在法源說法外，上人較少往來南北講經，三十六年春，則在新竹佛教支會講地藏經，此時盛況空前，聽講諸弟子信士來自南北，幾全臺各處均有之。此時聽眾大部分住在新竹，每晨、每晚由大弟子輪流複講。冬十月再講地藏經於獅山元光寺。十二月在臺中寶善寺講普門品。三十七年夏在獅山勸化堂講彌陀經。八月應新竹魏經龍、周敏益諸居士之請，在本願寺講楞嚴經，本擬講期為三年，但因經濟情形不能安定，無法支持太久，月餘而散。

上人說理精闢，能深入淺出，凡遇深奧難明處，每設喻以曉之，務使聽眾悉能明瞭而後已！苦口婆心，諄諄善誘，令人讚嘆不已。

上人每次講經，均依天臺五重玄義講釋。對每一語句則又「預釋」、「分釋」、再「合釋」。因此有一不識字的老人竟在聽完一部經典後，能通國文。

三十七、八年間，上人也曾在新竹公共場所作較通俗式的演講，但所講有時仍是一部經典，法會期間或一星期，或十天。

三十八年冬，上人為要專門造就弘法人材，在法源寺創辦南天臺佛學研究院。

閉般若關

從大陸歸臺後，上人不辭勞苦，為諸弟子信徒說法。自三十八年政府遷臺，大陸諸法師大德隨政府來臺，上人至感安慰，認為寶島佛教的黃金時代來臨，不但傳教不致中斷，且將是佛教開始復興之時，上人並特關照諸臺籍弟子信徒，勿因語言不便，而失去聞法的好機會，應多多聽聞大陸諸法師說法。既喜慰弘法有人故自三十九年來很少出門，四十年佛陀成道日開始正式閉關專為諸學子們講學。

再轉法輪

四十三年十二月八日放關，十二月十一日即在新竹中山堂演講。十二月十三日應臺北諸信徒之請，在臺北蓬萊國校禮堂講阿彌陀經，聽眾空前，皈依者極多。

四十四年一月十八日又南下屏東東山寺講楞嚴經。雖是春天，南部氣候炎熱，上人血壓甚高，諸弟子信徒均為上人而祈禱。楞嚴法會之後，上人往岡山說法，並在南部到處演講開示，直到三月中旬才回寺。

同年四月，臺中蓮社傳授在家菩薩戒，上人南下主持。

此外，上人也曾往桃園痲瘋院︵樂生院︶，為一病群患者說法，多數患者皆皈依上人。

同年十一月一日，為覺心法師在臺北市中山北路創設南天臺弘法院。

四十五年春，為印心法師創建法濟寺於碧潭山上，其間上人或居法源，或住錫碧潭，或蒞弘法院，巡視指導。

果滿示寂

四十六年八月，上人健康情形一日不如一日，因之就醫於郭內科，住錫弘法院靜養。

九月二十五日在弘法院，長壽會席上為諸弟子信徒們開示，此為上人最後的一次說法。之後健康情形未見好轉，十一月，上人已宣示欲入涅槃，經諸弟子苦留長期住世，始允入院就醫，印心、廣心二師隨侍左右，日夜服侍

不懈，覺心師則每日數次到醫院問候。上人極慈悲，仍關懷諸弟子，知弘法院寺務繁多，常對覺心師說：﹁覺心，你很忙，可以不必常來。﹂

農曆二月初一，回弘法院靜養，法體已漸見好轉，直至十九日︵國曆四月七日︶晨觀世音菩薩聖誕節，安祥示寂於弘法院。

國曆四月十三日，荼毗典禮，得舍利甚多。

上人是﹁解﹂﹁行﹂並重的高僧，一生大慈大悲，弘法利生，戒行極其莊嚴。諸弟子信徒們已決定在新竹古奇峰南天臺法源講寺山上建斌宗大師舍利塔，以永念上人事跡。

完

新竹古奇峰法源寺開山祖師斌宗和尚塔銘

樂清　朱鏡宙 撰

斌宗和尚，俗姓施，名能哇，其曾祖修嵌公，自福建晉江，遷居臺灣之鹿港，祖至斤，以貨殖致饒。父昧目，為邑名醫，母黃，有賢行。和尚生而穎異，童年能詩文，一日，有賈人以故籍致，發視之，咸內典也，自是深悟無常之理。

白父欲出家，未許，竟自亡去，途次，被截回，禁之樓上，夜縋而遁，披𤏲師山，年方十四也。居三載，不忍與邪命存活者伍，迺結茅汴峰，藉館穀自給。有優婆夷施米巨斛，卻不受。雖簞瓢屢空，怡如也。居恒以臺瀛佛法，蔑視律儀，蓄妻育子，咸名出家，慨然以扶敝起衰自任。民國二十二年蕭然瓶𠯗，西浮宗邦，用資取則。明年春，受具戒於圓瑛和尚。秋，發足雪竇，步行禮九華，渡江遇盜船尾隨，和尚默持觀音聖號，盜不得近。又明年，參學觀宗，寶靜法師，以鴦掘羅彌殺彌慈故事試諸生，毋一能應，師獨暢申其旨。寶靜驚喜，欲聘為副講，不告而去。聞當代臺宗耆宿靜權老和尚，主講國清，遂往依止，盡傳其學。方是時，倭寇窺邊，河朔繼陷，大江南北，烽火頻驚，迺揮淚告歸，迨舟艤基隆，日本諜務，幽之海關，更番偵鞫，答無二語，如是內外信使阻絕者逾月，和尚持觀音聖號益謹，忽一青年，言來自觀音山，師迺舊識，並謂本圓和尚，將來解救，語訖不見，邏者森嚴，亦未見其出入，無何，果如所云，時民國二十八年也。冬講地藏經於岡山龍湖庵，是為臺僧正式說法之始。

一日，偶經新竹古奇峰下，喜其地依山面海，遂有結茅終老之志。業主陳新丁，感母示夢，始獻之。逾年，寺落，額曰：南天臺法源寺，示不忘法乳也。

旋循臺北弟子請，創弘法院於行都，並就碧潭涵碧峰，誅茅數弓，聊為避囂計焉。先是，師因弘法過勞，時感怔忡，二十年間，南北栖栖，未遑寧處，至是不支，民國四十七年二月觀音成道日，卒于弘法院，春秋四十有八，僧臘三十四，荼毗獲舍利百餘，大者如拇指，內外瑩澈，感嘆希有云。和尚濃眉巨目，威儀嚴肅，四眾見之，罔不敬畏，綜其生平，南北談經，不下三十會，壹遵天臺家法，深入淺出，雅俗共喻，是以每登講壇，座無虛席，恒及千人，雖日警厲行皇化，嚴禁臺語，和尚勿顧，可謂難能也已，初，師既歸，本圓和尚，勞之山寺，席次，基隆某大德曰：中國佛法，持戒茹素，迺是小乘，惟有日本，葷素並進，方稱大乘。和尚曰：日本大本山管長，大乘抑小乘？某曰：管長當然是大乘。曰：管長持戒素食，不讓中國；既是大乘，胡薄彼為？其講彌陀經於靈山寺也，一六十年未花之牡丹，忽爾盛放。應供之日，臺中某長老曰：人之有口，猶城垣之有門也，魚蝦蔬肉，既可自由出入於城之門，而謂人之口，不能葷素並進，可乎哉？和尚曰：誠如尊論，城門尚可出入糞便，將謂人之口亦如之邪？闔座聞之，軒渠不置。和尚曲高和寡，不能見容於並世類如是！其門牆嚴峻，殆非得已也。著有般若心經要釋、阿彌陀經要講、山居雜詠等

行世。某年月日，將塔舍利於寺側，弟子以狀來請銘。銘曰：

舉世醉而獨醒，舉世濁而獨清，卓立而不阿兮，乃法門之干城，抑示寂之胡駛兮，猶長夜之失明燈，閟爾宮兮妥爾靈，其乘願重來兮，普度夫有情。

序

中國從古以來，就是信教自由，所以並沒定過什麼國教，實際上卻是把佛教無形的成了國教。就把這本般若波羅密多心經來說，差不多是家家都誦人人皆知。這同彌陀觀音兩句聖號一樣的普遍人間，我想定為國教的宗教，人民尚有信奉不信奉的歧異，恐怕還比不了中國人人心目中有心經的普遍。這樣看來，說佛教是中國無形的國教，還有什麼不可？但是為什麼心經與中國有這樣大的因緣？也不妨加以探討。

有人說：中國人的根性好尚文辭，又歡喜高超的理論。可是不論文章言語，最崇尚的是簡要詳明，還得含義豐富。果是這樣，除了心經以外，還有那一本經合這幾個條件？從知這本經是極合中國人口味的，所以纔有這大的權威。又有人說：中國是家家觀音，若一問觀音的經是那一本，卻張口結舌說不出來。不錯，法華普門品就是觀音經，不過他的篇幅太長，就有些人念誦不便，那能比了這二百六十字的心經便易，而且開口第一句，就是觀自在

菩薩，所以這本經的普遍，自是觀自在菩薩的威德。我想甲乙兩說都有至理，何妨合起來看，不問誰的精確，總是這本經的普遍性，卻是無可否認的！

憨山大師云：﹁誦經容易解經難，口誦不解總是閑﹂。請問這本心經，雖然多能上口，要說到﹁解﹂上，只怕萬分之一的人也找不出來。真的，這話並不奇怪，就拿在下來說，固然是個鈍根，卻也有三四十年的學研，真說到﹁色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。﹂四句，口頭上也會取捨前人的唾餘，講說的出來，也不過是比著葫蘆畫瓢。若向心裡一問，仍是迷迷茫茫，一團雲霧。這話似是講的太深了，就不說心中真能了悟，只求能把名相，一句一句的分晰清楚，萬分之一的人也是找不出來。

要不相信，請把這本經裡包涵的名相，摘出來看看就知道了，甚麼五蘊、一切苦、二諦、十八界、十二因緣、四聖諦、六度等，任何那一條要解清楚了，不得講上幾天。若對佛學沒有深刻的研究，何能知道這些話怎麼講？況且這裡邊又含著許多修持的方法，如甚麼止觀、參轉、念想等，要不把禪、相、

淨、密、各宗弄明白了，對於這本經是不能問津的。

不錯，這本經有不少的人來註解過，就古註說，有名的也有五十種上下；今人的註，就不知其數了。仔細看來，這些註解，不是講得太深，就是講得太細。在從前已經有人說：看註解好像比經文還難懂，到了現在，就更難上加難了。為甚麼這樣說？因為註解統是文言的緣故，便成了現在讀者的攔路石臺省在日本統治的五十年間，中國文字固然受了限制；內地從五四運動以來打倒線裝書，提倡白話文，也有三十餘年之久，五十歲以下的人，能深通文言的，實在也是少數了。所以這本經，雖有許多註解，只為文字的困難，眾生也就得不到利益了。

斌宗老法師，誕生在臺灣，是天臺宗的泰斗，深入法華三昧，幼年的時候東往日本，西遊內地。遍參知識，不但學問淵博，戒德莊嚴，那副慈悲度世的心腸，也是少見的。老法師曾在江南各大叢林歷充經筵主講，契理契機，辯才無礙！每講一次經，都有不少的人感動，皈依三寶。近年忽患血壓高病，

閉關潛修，總是菩薩願力無窮，誰知抱著病，閉了關，還是忘不了度眾。

這本經的白話註解，就是在關裏邊著的，本來老法師早有一本文言註的心經，業已是風行全國了。為甚麼忽然忘了身命，又發起悲憫心來，嘔這心血？也就是見到現在的眾生，根器與以前有些不同了，度化眾生，自然得顧慮到契理，在契機一方面，也是更要得顧念到的！這樣，就不得不善巧方便，再改用白話來寫這本經註。

這件事確是甚不容易，第一難題，是經中的術語，要用簡單白話來說，若不絞幾番腦汁，那是決辦不到的。第二難題，是老法師的血壓正高，怎好再使用腦力，令這血壓繼續的向上增長？這真是為法忘身了。第三難題，是說到文字善巧，在一般學佛的中間，也還找的出人來擔當這事。可是註經，不是全賴文字，要是無戒、無德、無修、無證的來寫，讓他說得天花亂墜，那總是遮著一層靴子，搔不到癢處。又何能得到眾生的尊重？得到諸佛諸天的護持，極希望得到讀這篇經註的人，作難遭想，作希有想，因文字般若得

解以後，再進一步去行持，方不辜負佛恩，方不辜負老法師的慈憫。

中華民國歲次壬辰菊月菩薩戒弟子稷門李炳南序於臺中四無量齋

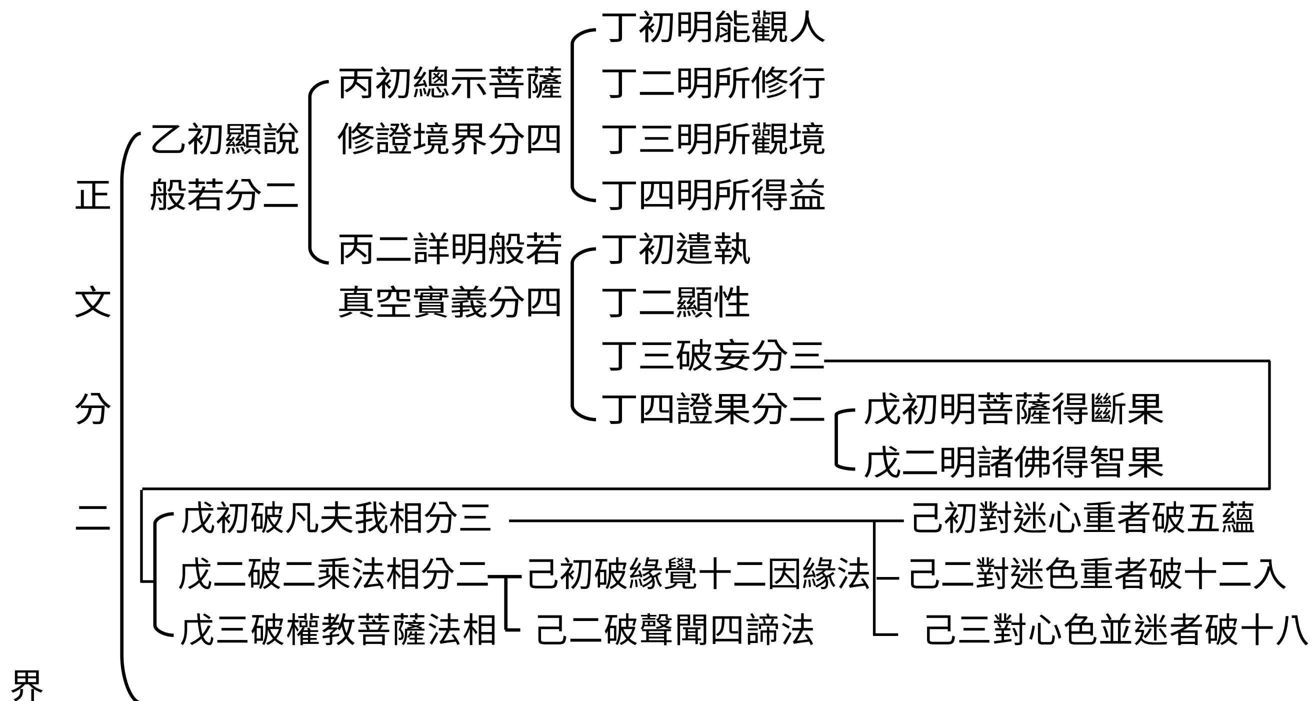
般若波羅密多心經

唐三藏法師玄奘譯

觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色；受想行識，亦復如是。舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識。無眼耳鼻舌身意；無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道。無智，亦無得。以無所得故！菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒、夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提！故知般若波羅密多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。能除一切苦！真實不虛！故說般若波羅密多咒，即說咒曰：揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提娑婆訶！

般若心經要釋總科分判表

大科分三：甲初經題、甲二譯人、甲三正文



乙二密說般若分二	丙初出名嘆益
	丙二正說咒語

般若波羅密多心經要釋

中華民國三十年二月十日
講於臺灣福份山齋明禪寺

臺灣弘法沙門 斌宗述

前　言

在一般講經的慣例上，都有所謂，經前的「懸談」或「提綱」，如天臺的五重玄義，賢首的十門玄談，及其他。若照現在一般學佛者的心理和環境，似乎無這一套的必要。可是臺灣處於海陬孤島，佛法衰微。向乏講經機會，對於這些談玄判教的風味，也許未嘗領略，因此我們無妨來把它介紹給大家認識一下。

然而要根據那一宗來講呢？我雖禪參臨濟，教卻學習天臺，現在就把天臺的五重玄義來談談吧！（五重玄義見本經附錄，因恐初學厭繁，故別刊經末。）

這部般若心經，在我們中國佛經流通方面觀之，可說是「風行天下」的，並且持誦者亦多，其普及程度確乎在「金剛」，「彌陀」之上。雖然言簡文

略，只此二百餘字，但是含義卻極廣博而精深。它在一代聖教中的地位，總算是一部很重要而負有聲望的經典；六百卷般若經的當中，其最簡括切要，提綱契領者，當推現在所講的這部心經了。

它是給一切眾生，打破迷情妄執，啟示解脫法門；處處即色明空，層層破妄顯真，乃至廣闡諸法皆空之理，從世間有情的五蘊，一直空到出世間的無智無得。因為空得這麼徹底，所以能夠不取一切相，以其不取一切相，所以能夠即見實相。

實相者，即是我們個個本具的真心！迷了它便為眾生，悟了它即是諸佛菩薩；迷則生死無盡，悟則究竟解脫。

般若是發掘實相，解脫生死的一種最完善的工具和方法！我們不想求證實相，解脫生死則罷，如果要的話，那就不得不從這部經典裡去努力進取了！

你們這次發心舉辦講演這部般若心經的法會，總算很有意義的！而我

呢，也覺得這是一種很興奮而樂為的事情。話說多了，現在要來開始講入正題。

正　釋

當分做三階段來講：一、經題｜｜﹁般若波羅密多心經﹂八字。二、譯人｜｜﹁唐三藏法師玄奘譯﹂八字。三、正文｜｜﹁從觀自在菩薩起，至菩提娑婆訶﹂。共二百六十字。

先來解釋經題。有人說：經題並不是正文，怎樣也要去解釋它呢？因為題是一經的總綱、經為一題的別目，若經題明白之後，便可了解經中大意。如網提其綱，則眾目自伸，若衣挈其領，則群縷必直。因此故有講釋的必要。

甲初：經題分二｜｜乙初：分釋二：合釋︵以下均依此二法不另出科目︶。

般若波羅密多心經

︻分釋︼般若波羅密多心經，此八字為一經的總題，上七字｜｜般若波羅密多心，是別題︵本經專用之名，別於他部故︶，下一字｜｜經，是通題

︵與其他諸部，通稱為經故︶。現在將總題八字分作四段來講：一、般若，二、波羅密多，三、心，四、經。

一、般若：此是梵語︵即印度話，因印度人自稱是梵天的苗裔，故其語稱為梵語︶，譯為智慧。怎樣不直譯之，而仍存梵語｜｜﹁般若﹂呢？以其在中國沒有相當的名詞可以代替，雖意譯為智慧，實則未盡正確。智論這樣說：﹁般若定實相，智慧淺薄不可以稱。﹂因為通常的所謂智慧者，乃不足以表顯般若的含義，尤其是世人每每以為聰明就是智慧，若翻之則與彼混濫而失卻般若殊勝義。為了表示這種智慧的特勝，所以沿用原音｜｜般若，而不直譯為智慧；此即五不翻中尊重不翻，及四例翻經的翻字不翻音的意思。其實般若當譯為妙智慧，或真智妙慧，以揀別世人所稱的智慧，才為完善而恰當的！世人雖也各有他的智慧｜｜如一般大學問家，大藝術家，大哲學家這都是世人所公認是智慧的結晶。若在佛教眼光視之，不過是一種世智辯聰雖然科學發達，物資文明，能創造飛機，發明無線電等，此乃世間有漏智所

成的有為之法，總不能令人明心見性、了生脫死，獲到究竟安樂。且於其中卻含有能使人發生一切煩惱和痛苦的可能；乃至用之不當，則能造出許多害人、害世的巨禍來︵如原子彈等︶！故世間的智慧是一種邪正兼雜︵用於正途則正，用於邪途則邪︶，利害參半︵善用之則有益於人，惡用之有害於人︶。因為它││世智，是由第六識妄心分別出來的一種妄知妄見，是不實，是污染，非純善，尤其是有限的。事實只可稱為知識，確沒有當得起智慧的資格，那裡更談得到妙呢？至於本經所說的般若妙智慧，那就不同了，它是自性中本具的一種無漏智，完全由真心流露出來的，是離過絕非，是正常，是真實，是純淨無染，是唯正無邪，並且沒有窮盡的。人們能夠用了它，非但能令自己斷惑證真，離苦得樂，且能普度眾生同超生死苦海，同登安樂彼岸；這就是般若妙智慧的特色，豈可與世智辯聰同日而語哉！智論云：﹁般若者一切諸智慧中最為第一，無上，無比，無等，更無有上﹂即此意也。故世間的有漏智，與本經所說的般若智，真是天壤懸殊！

基於上面所說的幾點理由，故不譯，以表尊重。茲把四例翻經，及五種

不翻列表如下：

四例翻經
- **一、翻字不翻音｜般若二字及一切神咒等。**
- **二、翻音不翻字｜卍字等。**
- **三、音字俱翻　｜純粹譯成華言之經典。**
- **四、音字俱不翻｜梵本︵非但音不翻，字亦不翻︶。**

五種不翻
- **一、多含不翻｜如婆伽梵︵佛之尊號︶，含六義：一、自在，二、熾盛，三、端嚴，四、名稱，五、吉祥，六、尊貴。**
- **二、秘密不翻｜神咒。**
- **三、尊重不翻｜即般若等。**
- **四、順古不翻｜如阿耨多羅三藐三菩提等。**
- **五、此方無，不翻｜如菴摩羅果等︵菴摩羅果譯為「無垢清淨」，是印度一種果名，如林檎，食之可除風熱︶。**

現在先來把般若｜｜智慧，的意義略釋一下：明白真理，認識事實，叫做智慧。通達有為之事相為智，通達無為之空理為慧；智有照了的功能，慧

有鑑別的作用；智能明了諸法，慧能斷惑證真。又智明外境，慧明自心。所謂能勘破世間諸有為法，內而自己四大色身，外而一切萬有，皆是緣起幻相，沒有實法實我，謂之智；了悟心佛眾生三無差別之妙理，證同人人本具的不生不滅之常住真心佛性，謂之慧。總之對於世出世間的一切諸法都能徹底明了，於中無染無邪，而無障礙者謂之般若妙智慧。扼要的說：般若，乃諸佛菩薩親證諸法實相的一種圓明本覺智；亦即離一切迷情妄相的一種清淨無分別智；也可說是通達一切法自性本空，而無所得的一種真空無相智。這豈是世人所能夢想得到的呢？依般若的性質來說：其類有三：

一、實相般若：「實相」，即諸法如實之相，不可以「有無」等去敘述它也不可以「大小」等去計度它，非凡夫的心理所能想像，也不是世俗的言論所能指陳；所謂心行處滅，言語道斷，無可表達，無可取著；這是一種不可思議的境界，所以法華經說：「唯佛與佛乃能究竟諸法實相。」茲約三義釋之：冇 、實相無相｜｜離一切虛妄之相，沒有一相可得，故曰無相。♦ 、實相無

不相｜｜具足恒沙功德之相，沒有一法不是，故曰無不相。㈣、實相無相無不相｜｜雖離相而本體不空，雖具足而自性本寂，所謂真空不礙妙有，妙有不礙真空；若言其有，妙有非有，若言其空，真空不空，離一切相，即一切法，故曰無相無不相。此即實相般若也。

二、觀照般若：乃實相理體上所起的一種智用，謂行者修觀時，心光內凝照了諸法，凡所有相皆是虛妄，當體即空，由空妄相，而見實相，以實相由觀照而證得，故謂之觀照般若。又，如實了解聖教中所說的道理，依理去體驗實修，於其中間所有的功行，曰觀照般若。

三、文字般若：諸佛菩薩，從其親證實相理體，假借文字語言以開導一切有情，使其解悟者，謂之文字般若。若約狹義來說：即指本經始終所有的文字，以及八部般若裡面所詮的義理，因其能令眾生開發智慧，故謂之文字般若。尤其是觀照沒有它，則不能成立。實相沒有它，則無由顯示，故以文字般若稱之。再進一層說，則凡佛所說的一切言教，都概括在內。若約廣義來

說：則非僅聖典上的文字而已，凡一切語言動作等，能表顯意義令人理解而啟發智慧者，都是文字般若──如佛在世時，則以音聲為文字，所以佛經以名句文身為教體；乃至歷來的祖師們，有擎拳豎拂等一類的開示，也莫不是令人啟悟的文字般若之一。雖說文字不是實義，然而沒有文字，卻沒法起觀照，而證實相。所謂不假藉文字言說的方便，是無由引導眾生離妄執而證悟實相的；故文字般若，事實也是修行不可無的一種重要條件！凡初學佛修行的人，要先從聖教聽聞啟悟，然後依所知的道理去實際真修，以期獲到最終的結果，得到真實的受用，這才算為有次第的學佛修行，同時也不致行錯了路。

總之：從聽聞言教，或自己閱讀經典所開發的智慧，叫做文字般若；又名聞慧。依所解悟的道理實際地去體驗修習，叫做觀照般若；又名思慧。由觀照工夫的深造，一旦豁破無明，親見本來面目，叫做實相般若；亦名修慧︵因由修而證得故︶。又自性虛靈不昧，謂之實相般若；依理進修，所行與

所解相應，謂之觀照般若；由聖教啟發的清淨智，謂之文字般若，此乃約通途而說。若單就本經所明者，則指解悟諸法皆空之理，謂之文字般若；依法空無我慧，去觀察覺照，謂之觀照般若；徹悟法性無相，親證實相，謂之實相般若︵實相般若理也，觀照般若行也，文字般若教也︶。

﹁文字﹂、﹁觀照﹂，為什麼也稱為般若？文字是求啟悟實相的一種工具︵無文字不能起觀照︶，觀照是求證實相的一種工作︵無觀照無由體證實相︶，二者皆依體｜｜實相，得名，故均以般若稱之。文字，是一種道理的追求｜｜啟發智慧，明白真理；觀照，是一種心理的訓練｜｜改除習氣，求證實相；實相，是一種體證的境界｜｜靈明妙覺，平等周⊃。總之，文字是約解悟方面言，觀照是約實行方面言，實相是約體証方面言。前二｜｜文字、觀照，是相似義，屬方便般若；後一｜｜實相，是真實義，屬究竟般若。此外還有一種叫做方便般若｜｜通達一切諸法去方便化導眾生︵於菩薩位至佛果的中間依般若俗智通達利生方便法門，廣修六度萬行，救度一切眾生︶。

三般若地
- 觀照｜實行｜體驗求證｜依教奉行，行解相應。
- 實相｜性體｜所依（為文字所依）圓明寂照，
  所證（為觀照所證）不生不滅。
- 文字｜解悟｜方便引導｜聽聞聖教，啟發智慧。
- 方便｜度生｜隨機應化｜廣修萬行，普度眾生。

文字般若｜如舟筏
觀照般若｜如駕駛
實相般若｜如目的

茲約三德及三因佛性會通之：實相般若，在三德謂之法身德，在三佛性謂之正因理心佛性；觀照般若，在三德謂之般若德，在三佛性謂之了因慧心佛性；文字般若，在三德謂之解脫德，在三佛性謂之緣因善心佛性。

其次再約「體相用」三大釋之：實相般若、體也，為觀照、文字之體；觀照般若、用也，為實相、文字之用；文字般若、相也，為實相、觀照之相。依實相之體而成立文字之相，由文字之相而起觀照之用，由觀照之用而證實相之體。實相的體證，是由觀照的工夫所獲到的；觀照的妙用，是由文字的啟

示而得來的，文字的成立，是依實相為本體的︵又般若有境、行、果三：境｜｜一切智，道種智，一切種智；行｜｜照見諸法皆空︵自利︶，廣修六度萬行︵利他︶；果｜｜三身，四德︶。列表如下：

三般若	三德	三因佛性
實相︵真心理體︶ ——	**法身德**	**正因理心佛性**
觀照︵觀智精修︶ ——	**般若德**	**了因慧心佛性**
文字︵全卷經文︶ ——	**解脫德**	**緣因善心佛性**

觀照	**用**	**即般若之妙用，為實相文字而生起**
實相	**體**	**即般若之本體，為觀照文字之所依**
文字	**相**	**即般若之勝相，為實相觀照之表顯**

復次佛說般若有共、不共二類：對聲聞、緣覺、及初心菩薩共同所說的其義淺，謂之共般若︵通於三乘所同聞共修者︶；單對上位菩薩而說的其義深，謂之不共般若︵唯菩薩所聞所修不共通於聲聞、緣覺者︶。若依天臺四教言之，則共般若屬通教，不共般若屬別圓二教。修體空觀，了達萬法當

體即空，證但空以了脫生死，是三乘的共般若。修次第三觀及一心三觀，了達萬法當體即是真如實相，證中道理，能從空出假︵由解脫而入世利生︶，廣度眾生，導萬行以入智海，是為菩薩的不共般若。本經屬不共般若，乃觀自在菩薩於靈山會上承佛威力所宣說者，是大乘菩薩所修之微妙法門，以空慧得解脫，以大悲為方便，所謂，通達般若性空，攝導所修大行而成佛。

按佛宣說般若的時間最長，所謂﹁二十二年般若談﹂。總合起來，有八部般若，列表如下：

一、大品般若	十萬偈	五、小品般若	四仟偈
二、放光般若	二萬五仟偈	六、天王問般若	二仟五百偈
三、光讚般若	一萬八仟偈	七、文殊問般若	六百偈
四、道行般若	八仟偈	八、金剛般若	三百偈

這部般若心經，雖只此二百餘字，而大部的精要奧旨，實則統攝無遺。

關於各宗，對這般若智的發揮和修證的方法，都各有他的特色所在。如天台宗則根據三智。什麼叫三智？就是：一切智，道種智，一切種智。

﹁一切智﹂：了達諸法性空之理；這是聲聞、緣覺所證的但空般若智。﹁道種智﹂：通達種種道法，以化導眾生；這是菩薩所證的出假化導般若智。﹁一切種智﹂：通達化導斷惑之一切種法，乃至十法界的一切性相，事理、染淨、因果等，於一念中，洞徹無遺；這是諸佛所證的大覺圓滿般若智。又知本體之空，曰一切智；知現象之假，曰道種智；知現象即中道實相之理，曰一切種智。本經所明的乃是一切種智兼明道種智，非一切智也。故本經云：﹁菩提薩埵，依般若……究竟涅槃；三世諸佛依般若……故得阿耨多羅三藐三菩提﹂。至於修證的方法待後文說明。

其次唯識宗則明四智。什麼叫四智？就是：一、﹁成所作智﹂︵成就自利、利他妙業之智︶，行者轉眼等有漏之五識為無漏時，所得到的一種智慧，為利益一切有情，示現種種的神通變化，成就其本願力所應作的事，叫做成所作智︵如來之現化身土及諸神通皆為此智之作用︶。二、﹁妙觀察智﹂︵通達一切諸法，善能鑒機說法之智︶，轉第六識之有漏為無漏時，所得到

的一種智慧，觀察諸法之相，隨順機宜而為一切眾生說諸妙法，叫做妙觀察智。三、﹁平等性智﹂︵能平等普利眾生，成諸法平等作用之智︶，轉第七識之有漏為無漏時，所得到的一種智慧，泯人我差別之相，證自他平等之理，運同體大慈，起無緣大悲，普濟一切有情，叫做平等性智。四、﹁大圓鏡智﹂︵轉有漏善惡之業報，顯萬德莊嚴之境界︶，轉第八識之有漏為無漏時，所得到的一種智慧，眾垢既盡，實相顯現，法界一切有為、無為諸法，都能圓融無礙，如大圓鏡，光明Σ映十方，普攝萬象，無物不照，無微不顯；又能轉凡夫依正有漏之身土，而成真常無漏莊嚴之身土，具一切功德，如大圓鏡中應現一切色像，故曰大圓鏡智。大圓鏡智即法身，實相般若也；平等性智即報身，觀照般若也；妙觀察智，和成所作智即化身，文字般若也。

上面所說即是轉識成智的道理，識是有分別，屬污染，屬有漏；智是無分別，屬清淨，屬無漏。要之識是凡夫所用的妄想迷惑心，智是聖者所證的圓明妙覺性。轉識成智就是轉分別心為無分別心，轉污染心為清淨心，轉有

漏為無漏，轉妄想迷惑為圓明妙覺；也就是轉迷啟悟，破妄顯真，轉凡成聖的意思。所謂轉對境障礙的前五識為﹁成所作智﹂︵成就所作之智︶，轉妄想分別心的第六識為﹁妙觀察智﹂︵觀察一切諸法實相︶，轉人我執著心的第七識為﹁平等性智﹂︵體證諸法平等之性︶，轉執持一切諸法種子之第八識為﹁大圓鏡智﹂︵顯現法界萬象︶。總之有執著分別的叫做識，為凡夫；無分別執著者謂之智，是佛菩薩。

我們能夠依般若觀照而空一切法，離一切相，即便轉識成智，轉凡夫為聖人了。

上來說了許多話不過解釋般若二字，現在我來請問大家一句，到底般若是什麼？三般若以實相為本體，實相般若，即吾人圓常大覺之真心，此心本無一切生滅煩惱，衹為無始的無明，和虛妄的習氣，互相熏發，見、聞、覺、知，流逸於六塵境界，迷戀取著，執此虛妄之相為實法實有，以妄緣妄，輾轉顛倒，因而造出許多業來，以致枉受輪迴生死等苦，沒有窮盡，真是冤枉極了！

我們能夠依此般若微妙法門而修而證，由文字而起觀照，去實地用功，觀智明了，識破諸法虛妄，當體皆空，了無一法可得，則靈光獨露，真心顯現，一切迷情妄相，當下銷滅，這就是親證實相般若的境界！此時還有什麼生死煩惱可言呢？大矣哉！般若的功力，能使人頓斷煩惱，永了生死，直超苦海，立登彼岸，真是：﹁滔滔苦海內，般若為舟航，冥冥大夜中，般若為燈燭﹂。我來舉一個譬喻：般若喻電燈，煩惱喻黑暗，實相喻器物，能用般若觀照，則煩惱頓斷，實相顯現；正如電燈一照，則黑暗頓除，器物顯現，智者思之！思之！

我們要知道上面所說的三種般若，乃人們個個一心中所圓具而無缺者，實相般若，即心之本體︵自證分︶；觀照般若，即心之妙用︵見分︶；文字般若，即心之勝相︵相分︶。三者一心中具，即一即三，三一不二，可謂微妙極了！這種深奧道理，可譬如一面鏡子：﹁水銀和玻璃﹂，是鏡的本體，如實相般若；﹁照﹂，是鏡的作用｜｜如觀照般若；﹁光﹂，是鏡的相貌｜｜

如文字般若。這一面鏡子的當中，也是三者圓具而不可相離的。此三般若，既在我人一念心中所具者，則不須向外馳求，只要能夠一念回光反照，即得現前，斯時也，受用無窮，願吾人不要當面錯過！枉自蹉跎！以上般若二字的意思已經講完了。

二、波羅密多：也是一種梵語，含有四義：一、波羅譯為彼岸，密多譯為到，合言之為彼岸到，順語應云到彼岸。二、譯為度無極。三、譯為遠離。四、譯為究竟。

一、﹁到彼岸﹂者，這是一種比喻：如過渡者，須乘舟筏，從這邊的此岸，渡過中流而到達那邊的彼岸；以喻眾生的沉迷，當仗般若以度脫之。說明白一點，此岸喻生死，中流喻煩惱，般若喻舟筏，彼岸喻涅槃︵涅槃，待下文解釋，總之即解脫的意思︶。眾生被三惑煩惱所迷，以致沉淪生死苦海，現在如果想求度脫的話，就不得不借仗般若的功力去滅除煩惱，以了脫生死的痛苦，獲到究竟涅槃的安樂！所謂乘般若船渡過三重煩惱的中流，頓超生

死眾苦的此岸，直上涅槃安樂的彼岸。此外還可作另一種的比喻：大海喻三界輪迴之處，海水喻眾苦，眾生墜落輪迴，備受眾苦，髣253和那沉溺大海裡的人所受的痛苦一樣，以其世間痛苦充滿，正如大海的水深廣無涯，故以苦海喻之。沉溺水裡的人，是刻不容緩地，當急求船隻的濟渡，以登安穩的彼岸；受生死輪迴的我們，要是不願長此沉淪的話，則當速求度脫！古云：「苦海茫茫，回頭是岸」，般若是救度人們出生死苦海，到安樂彼岸的大慈航！眾生迷了本性，沉溺煩惱生死苦海中，今賴般若開示之，使其認識本有真心，而獲到解脫；正如靠了船隻渡出苦海而登彼岸似的。總之，能斷煩惱，了生死，證涅槃，就是彼岸。此岸乃眾生作業受苦之處，彼岸是諸佛菩薩究竟解脫之地。菩薩以法空智，乘無相船，由生死的此岸，到達涅槃的彼岸。我想菩薩大願大悲，絕非只顧自利，一定是要普渡一切眾生同超苦海，同登彼岸。那末，大家當趕快向前求度吧！

二、「度無極」者，能依般若而修，則二種生死一切諸苦便可度脫無餘，

故曰度無極。

三、﹁遠離﹂者，能用般若觀照，即能遠離一切顛倒妄想，故曰遠離。

四、﹁究竟﹂者，菩薩依此般若，圓滿成就其自利︵上求佛道︶利他︵下化眾生︶的一切功德，故曰究竟。亦即指一切諸法究竟之義，謂依此般若如實修行，可以圓證三智，徹見諸法實相，此即究竟義也。二乘人雖能渡見思煩惱河，超分段生死海，到偏空涅槃岸，因其所證道果沒有究竟，故不能稱為波羅密。此究竟二字，是含有圓滿、永久之義，世間一切皆是有為生滅之法，試想，那一樁事能夠做到圓滿，且能永久不變呢？故沒有稱為究竟的可能，要是依此般若修行，親證實相，永了生死，究竟解脫安樂，這才算為究竟！所以本經說：﹁究竟涅槃，得阿耨多羅三藐三菩提﹂就是這個意思。

茲將﹁般若﹂與﹁波羅密多﹂合攏來講，約涅槃、究竟二義釋之：謂依﹁般若﹂修行可以從茫茫生死苦海中登了解脫的﹁彼岸﹂︵涅槃︶，故曰般若波羅密多︵般若是能到彼岸之法，波羅密，是所到之彼岸。︶又般若，

即指實相﹁般若﹂，實相是離一切生死煩惱，離一切生死煩惱，就是﹁涅槃﹂，故曰般若波羅密多︵以上約涅槃義︶。其次，若依本經所說的道理去如實修行，能夠徹證實相般若，圓具三種智慧｜｜一切智，道種智，一切種智︵圓具三智即般若之究竟︶，故曰般若波羅密多｜｜智慧究竟。以世間有漏之智，無論怎樣總談不到究竟二字，唯本經所說的般若乃諸佛菩薩所證之清淨無漏智，是一種圓滿﹁究竟﹂的妙﹁智慧﹂，故謂之般若波羅密多換言之：諸佛菩薩所證的智慧是徹底的｜｜無理不明，無事不達。這才可稱為般若波羅密多︵以上約究竟義︶。

要知道﹁波羅密多﹂的上面加般若二字者，正顯示安樂的彼岸是要依仗般若才能到達的；尤其要做到一切事的究竟｜｜親證實相，當以般若為成功的工具；復因波羅密有六種，今標般若二字正揀別不是其他｜｜布施……等之波羅密。六種波羅密，就是六度。謂依此六法能度生死苦海，到達涅槃彼岸，故以六度稱之。又六度能度﹁六蔽﹂。蔽是遮蔽的意思，因此六

種能遮蔽各人真心本性，使之不得顯現，故以六蔽名之。茲將六度、六蔽列表如下：

六度	譯	度	(六蔽)
檀波羅密		布施	慳貪
尸羅波羅密		持戒	毀犯
羼提波羅密		忍辱	瞋恨
毗梨耶波羅密		精進	懈怠
禪那波羅密		靜慮	散亂
般若波羅密		智慧	愚痴

復次波羅密既具六種，怎樣本經單明一種？這卻有其理由：一、因為般若是正行，餘五度是助行。二、有般若故，自能布施、持戒、忍辱、精進、禪定。三、般若為五度的眼目，五度為般若所攝持，如行布施……禪定之時，有了般若妙智去觀察鑑別，才不致盲修瞎行。經云：「五度如盲，般若如眼」。所謂布施無般若，惟得一世榮，後受餘殃債；持戒無般若，暫生上欲界，還墮泥犁中；忍辱無般若，報得端正形，不證寂滅忍；精進無般若，徒興生滅功，不趣真常海；禪定無般若，但行色界禪，不入金剛定；萬行無般若，空成有漏因，

不契無為果。故五度當有般若的攝持，始能圓滿萬行，成就佛果，否則成為有漏之法，所謂有智慧的修行方為正行。基於這三點理由，故單舉般若一度以賅其他五度。蓋般若為眾德之首，萬行之導，諸波羅密中唯此最勝故。此處我當聲明一下：大家不要錯會以為修行只有般若一度就夠了，是用不到其他五度的，此則根本弄錯了！本意是說六度以般若為主要，有了般若自能圓修其他五度，並不是說不要其他五度的！當知般若也有萬行莊嚴的需要，如果沒有餘五度的助行，恐怕不能達到三覺圓、萬德具的莊嚴佛果，而登究竟波羅密的彼岸，結果不過成就二乘人的偏空真智罷了，所以五度也是助成佛果莊嚴的一種不可無的條件。

其次又要知道，「到彼岸」，是說依照此經所說的般若去修學，可以從生死的此岸，而到涅槃的彼岸，不可誤為已經到達彼岸解！若正文中觀自在菩薩行深般若波羅密多時，那就是已經到達彼岸的了。

◎附註：古釋但云波羅密，沒有「多」字，後來翻譯的人，竟加一多字，

考多字在梵文中是一種語尾詞，髣 2^{5}_{3} 文言中的﹁矣﹂字，白話文中的﹁了﹂字。如說：菩薩修甚深般若，功成行滿，已經到達究竟涅槃了。除此別無餘義。後人強為附會竟將多字譯為定，發揮玄解，說什麼多者定也，即觀自在菩薩從聞思修入三摩地的圓通大定，我以為無關重要，可不必多事。

以上波羅密多四字講完。

三、心：心有多種︱︱一、草木心。二、肉團心。三、精要心。四、緣慮心。五、真如心。

一、草木心︵草心、花心、樹心，無情之物︶，但有生長，毫無作用。二、肉團心︵屬生理物質，即五臟六腑之心︶，但有形質，全無知覺。三、精要心︵是一種取喻，如中心、心要等︶，但取其義，沒有實質。四、緣慮心，即吾人現前見、聞、覺、知、對境攀緣，發生分別思慮之妄心也。終日昏昏擾擾，隨塵逐境，境現則有，境滅則無，起滅無常，離前色等六塵，此心本無，虛妄不實。正如大海水上之波浪，遇風則起，風靜則滅，隨風起滅，本無自體，不

過大海水上偶然幻起的一種聚沫現象而已；今此妄心亦復如是，仍不足為吾人之心。

以上所說四種心，除借喻精要心的意義之外，餘者皆非本經所取，其所取者，即第五真如心也。在各部佛經裡面差不多都有說明它的所在，可是立名卻不一樣，名雖異其義則同。涅槃經謂之﹁常住佛性﹂，楞嚴經謂之﹁妙真如性﹂，華嚴經謂之﹁一真法界﹂，本經謂之﹁實相﹂，禪宗則呼之為﹁主人翁﹂，或﹁正法眼藏﹂，儒家則稱為﹁理性﹂、﹁明德﹂、﹁良知﹂等，諸如此類，不勝枚舉。

現在單就真如心來講：無妄曰真，不變名如。此真實常住不變之心，即吾人現前一念靈知之性體，圓明寂照，不生不滅，究竟清淨，平等周Σ，俱足一切功德智慧，沒有什麼生死煩惱，離諸迷情妄相，無諸塵勞垢染。非一切法，而能現一切法，非一切相，而不離一切相，世出世間一切諸法無不依之而建立。然而，它究竟在那裡？像個什麼？不在內，不在外，也不在中間，無

來無去，無方無所，沒有蹤跡可尋，不是言語可指︵以上答住處之問，以下答形狀之問︶。淨裸裸，赤灑灑，無形無相，無聲無臭，非青黃赤白，非長短方圓，不可以大小名，也不可以有無稱。若言其大，微塵不能入，若言其小，虛空不能容︵正如儒家所謂捲之則退藏於密，放之則彌六合︶。若言其有，視而不見，聽而不聞，若言其無，靈靈覺覺，應用周全︵以上是明無像可取，以下是明無處不是︶。所謂「內外中間一總無，境上施為渾大有」。見色聞聲大用現前，穿衣喫飯承渠恩力。古人說：「要見本來人，直下須親薦，日用尋常中，不隔一條線」︵本來人是誰？就是現在所講的常住真心，它每日與我們相親相近，須臾不離，可惜大家當面錯過︶。雖寂然不動，卻感而遂通，應物隨緣，自在無礙，豎則從古至今，以及將來，橫則四方四隅，以及上下，無時不遍，無處不普，乃諸佛所同證，眾生之本具，諸佛悟之而成三德，眾生迷之而成三道。但是在聖不增，在凡不減，終日迷而終日不離乎此，當日悟而當日亦無所得。生不同生，死不同死。能為迷悟所依，不為迷悟所轉

︵如水隨寒氣之緣，則結為冰，隨煖氣之緣，復溶為水，即未溶時，何嘗非水，冰水雖是異名，其濕性原是一體，雖有迷悟之殊，真心總是不變︶。不變隨緣，隨緣不變。這就是真心的一種奧妙的動態！大家現在有沒有認識到它呢？古人說：﹁我有一個主人翁，從來不與我見面，問它畢竟是誰，不施一言回答。大家要知道他像個什麼？不長不短，非青非白，大家若要見他，開目也是，閉目也是！乃至語默動靜無不皆是！﹂諸位，如果尚未會得，則請向這部聖典裡極力參尋，於一念未起，一物未對，正恁麼時，湛湛寂寂，歷歷明明處，討個消息！

古德云：﹁有物先天地，無形本寂寥，能為萬物主，不逐四時凋﹂。華嚴云：﹁三界諸法，唯有心故﹂。又云：﹁應觀法界性，一切唯心造﹂。楞嚴經云：﹁萬法所生，唯心所現﹂。此心乃生佛之本體，萬法之根源，所謂實相般若即此，觀照般若由此，文字般若更不離此；修因修此，證果證此，念佛念此，參禪參此，聽經聽此，乃至行住坐臥何嘗非此。可惜眾生被無明煩惱所蔽不

自覺知，妄執六塵緣影以為心，起惑造業，枉受生死，要是我們不被所迷，能夠認識這個｜｜真心，則與佛無二無別。所以本經處處顯示，層層闡發，無非要吾人親證此心。

天台約六即判釋此心。六即：一、理即心，二、名字即心，三、觀行即心，四、相似即心，五、分證即心，六、究竟即心。

一、理即心者：人人本有，個個不無，唯被三惑煩惱所蔽，以致埋沒不見，只是理具而已，不見不聞。二、名字即心者：聞經聽法，或蒙知識開示，驟然知有此心，為一切眾生之本具，與十方諸佛無二無別，然而只是知名而已，未曾實證。三、觀行即心者：由聞名後，即起觀照修行，時時參究這個，所行與所證︵真心︶，默然相應。四、相似即心者：精進不已，觀行工夫得力，漸與實相相近，本地風光依稀彷彿。五、分證即心者：由觀照力，工夫成熟，能夠分破無明，去一分煩惱，證一分實相，雖屬證悟，尚未徹本窮源。六、究竟即心者：煩惱畢竟斷盡，圓證實相般若，此即究竟即心。本經目標即在要吾

人證此究竟即心也。

此外還可約比喻解釋：﹁心﹂，謂中心，心要之義。﹁中心﹂，如一國之中心，一城之中心，乃至任何一事一物都各有其中心。﹁心要﹂，就是精要，謂一切事理之綱領宗要，能得此心要，則一切皆可貫通。意思是說，此經乃是全部般若經的中心，認識此經，便可認識全部般若聖典，雖寥寥二百餘字，卻能總持一切，於大部精要奧旨都收攝無遺，確為六百卷大般若的中心重要經，故以心經名之。換言之：般若心經是六百卷的﹁大般若經﹂中所不攝的經，是集合諸部般若的精要心髓而成，所以叫做心經。正如人之一身以心為總要機關。若稱為﹁般若波羅密多心要經，則格外明瞭矣︵按連珠記曰：﹁不空三藏譯云：菩薩白佛言，我欲於會中說諸菩薩普Σ智藏般若波羅密心﹂。據此則心字即指心要也。︶

茲再將般若波羅密多與心七字合攏來講，亦約二義釋之：能夠依照﹁般若﹂而修可以度脫生死苦海，到達涅槃﹁彼岸﹂，親證﹁真心﹂，故曰般若

波羅密多心。又實相「般若」就是「涅槃」，涅槃也就是「真心」（涅者不生，槃者不滅，真心即不生不滅也），故曰般若波羅密多心（以上約涅槃義）。其次，能依「般若」真實修行，便可圓滿證到「究竟」即「心」（如但修空觀證一切智，見相似即心，修假觀證道種智，見分證即心，都算不上究竟，能圓修三觀，圓證三智，見中道實相，親證「究竟即心」，始可稱為究竟），故曰般若波羅密多心。又證到「般若」之「究竟」，即是實相，實相即吾人常住不變之真「心」。所謂智慧到了究竟之時，即是徹證真心本體，故曰般若波羅密多心（此約究竟義）。以上心字講完了。別題竟。

四、經（佛所說的教法）：此是通題。梵語修多羅，或云修妒路，或云素☒纜，譯為契經。此方好略，故但稱經。所言契經者，契就是契理契機的意思。謂上契諸佛之心理（一切言教皆從佛大悲心流出來的），下契眾生之機宜（一切言教無非應眾生的機宜而說的）。契理則稱為正道，而沒有邪倒錯謬契機則巧被根性，而能令人信解受持。若但契理不契機，則同世典俗訓，若

但契機不契理，就像漁歌樵曲。佛所說的一切經典，都具有契理契機的，故以契經稱之；同時也是一種揀別與其他世典的不同。以上乃就通途而言，若別約本經則謂上契般若實相之理，下契解空無我之機。按雜阿毘曇心論則明五義：一、出生︵出生一切諸法故︶；二、湧泉︵義味無盡如源泉滾滾︶；三、顯示︵闡發一切義理故︶；四、繩墨︵辨別邪正曲直故︶；五、結鬘︵義理連貫沒有散亂故︶。茲約貫、攝、常、法，四義釋之：﹁貫﹂，謂貫串佛所說的一切教義令不散失，如以線貫珠一樣︵佛的言教若無結集成經，怎能流傳千古不失︶。﹁攝﹂，謂攝持所應度的眾生令不墮落，如攝提小孩一樣︵佛所說法無非要救度眾生使不墮落︶。佛已滅度二千餘年，我們尚能夠得聞正法，皆貫串、攝持之力也。﹁常﹂，則歷諸萬世而不易。﹁法﹂，則推諸四海而皆準。換言之：萬古不變其言，謂之常︵佛的言教至真至正，最能覺世覺人，故能萬古不變其言︶。天下同遵其道，謂之法︵佛的言教至善至美，極為契機契理故能令天下同遵︶。正因其契理故，所以能流傳萬世；正

因其契機故，所以能垂範天下。因為佛教的理論極圓滿而廣博，故能夠不限時代｜｜時不論古今︵二千餘年來極為一般學者所崇尚此即萬世不易之表示︶，不限地域｜｜地不分西東︵差不多全世界皆有佛教了，此即天下同遵之表示︶。說一句簡單話，經就是真理，持有普遍妥當性，與思惟必然性，於一切時，一切處都能適應的東西叫做真理，這就是經。又經者行也，修也，一切賢聖皆依之而修而行。若單就本經而言，即是體悟性空，求證實相的人所應修應行之經。又經者徑也，乃成佛作祖所應經由之路徑。若單約本經而言，即是由生死此岸，而到達涅槃彼岸的捷徑。若就廣義來說：約理方面，則凡宇宙諸法，法爾如是之如實之相，不違謬於實相之學說者無不是經。約事方面，則凡人生正行，經常大法，乃至常道，法制所不可易者，也莫不是經。華嚴經說：﹁剖一微塵出大千經卷﹂，則經義之廣可知。

︵以上皆是說明經的意思︶

按佛所說一代言教，綜合為三藏｜｜經藏、律藏、論藏。現在所講的是

經藏所屬，不是律，又不是論，故名為般若波羅密多心經。

︻附釋︼按﹁修多羅﹂，正譯為線，印度古時以貝葉記錄佛語︵如我國古時，用竹簡記載文字一樣︶，用線穿之，編製成冊，使不散失，以流傳後世。因為佛所說的一切言教，由有結集的人，編集起來，所以佛法才能流通迄今不滅；正如線之穿珠不令散失一樣，故以線稱之。可是中國的習慣上，不貴視線，尤其是我國在來的聖人︱︱孔子、孟子等，所說的言教都稱為經，為順此方習慣和一般心理，故特譯為經，而加一契字以揀別之。其實，經與線名雖異而義則同，皆是貫穿的意思。按說文的解釋：直線為經，橫線為緯。又線以貫華，經以持緯，似此則經與線的性質是同，不過為習慣上所分別耳。

茲再將﹁般若波羅密多心﹂與﹁經﹂八字總合起來講，約四義：一、此經是說明依照﹁般若﹂修行，可以出生死苦海，到達涅槃﹁彼岸﹂，親證真﹁心﹂的一部﹁經﹂典；二、此經是修成﹁智慧﹂﹁究竟﹂徹見真﹁心﹂的一部﹁經﹂典；三、此經乃為全部﹁般若﹂經中最﹁究竟﹂的中﹁心﹂

重要「經」；四、此經是一切諸佛菩薩依之而證「究竟」「涅槃」的一部中「心」重要「經」︵本經云：菩提薩埵依般若……究竟涅槃。三世諸佛依般若……得阿耨多羅三藐三菩提︶；故曰般若波羅密多心經。

總之，依照「般若」修行可以得到「究竟涅槃」，故般若之下有波羅密多四字。又因得到「究竟涅槃」即能親證真「心」，故波羅密多之下有一心字。般若要怎樣修才能得到究竟涅槃，親證真心？當依照「經」中所說的道理方法去修學，故般若波羅密多心之下有一經字︵以上是由般若二字解釋下來︶。其次，依照「經」中所說的道理去實地真修，即能明「心」見性，故經字之上有一心字。既證真「心」，自能了脫生死，得到「涅槃」不生不滅之「彼岸」，故心字之上有波羅密多四字。然而要達到「涅槃彼岸」當藉重「般若」之功力，故波羅密多之上有般若二字︵以上是由經字解釋上去︶。

按經題八字，義有四對——通別一對，能所一對，法喻一對，因果一對。

一、通別：般若波羅密多心七字是別，與他經不同名故；經一字是通，部部同稱為經。二、能所：經中全部文字為能詮，般若波羅密多心七字︵般若是觀照妙行，波羅密多是證果歸處，心是實相理體︶，為所詮︵詮者含也，譬如一玻璃瓶，內貯清水，瓶為能貯，水為所貯；能詮，所詮之義就是這樣，亦可作顯字解︶。三、法喻：般若是法，波羅密多是喻。四、因果：般若二字為因，波羅密多與心五字是果。

︻合釋︼這是教人依照﹁般若﹂妙法修行，便可度脫煩惱的生死苦海，達﹁到﹂究竟安樂的涅槃﹁彼岸﹂︵波羅密︶，而親證不生不滅之真﹁心﹂實相的一部﹁經﹂典，故曰般若波羅密多心經。︵以上經題八字講完︶

甲二：譯人。

上面解釋經題，說是一種提示綱要，使人容易懂得經中大意，這總算不錯。至於講解譯人不是一種非關重要的事嗎？要知道我們今天能夠聽聞讀

誦這一部殊勝經典，皆是這位翻譯法師所恩賜的，所以我們現在講演此經，須兼釋譯人，意在要大家知道受了這位法師的莫大恩澤，同時也可認識到他對於佛教有極偉大的貢獻，而生尊崇敬仰之心。為飲水知源，紀念厚德，故有講述譯人的必要。

唐三藏法師玄奘譯

︹分釋︺**唐**：是朝代名。唐高祖李淵，三世仕隋，後來隋恭帝把天下讓給他，建都長安︵陝西︶，國號曰唐。

三藏：佛的一代言教，綜合起來為三藏｜｜經藏、律藏、論藏；或稱為藏經。三是數目，藏是含藏，究竟含藏什麼？此三者，在形式上言之，則各各含了許多文字卷帙；在實質上言之，則含一切微妙道理，故曰三藏。又這寶貴的佛典被珍重保存國庫，故又稱為藏經。佛一代說法所記錄者，叫做經；佛所制定禁令諸弟子的規戒者，叫做律，佛和弟子們討論教理，以及歷代祖師所著述者，叫做論。總之，經專開示教理，律重規戒行為，論是解釋發揮經律

中的道理。這三藏所含的道理，要之不出戒定慧三學，所謂經明一心為定學所攝，律規三業為戒學所攝，論別邪正為慧學所攝︵此乃一往之言，其實每一藏中，都各各具有戒定慧三學的。否則經藏中便無慧學和戒學；而律藏中則無定學和慧學；論藏中亦無定學和戒學了︶。

當知佛說一切法門無非要對治眾生的一切心病，佛法雖廣賅括之即此戒定慧三學。眾生心病雖多，最厲害的就是貪瞋痴三毒；以戒對治貪心，以定對治瞋心，以慧對治痴心。佛說三藏妙法根本就在這一點。經云：﹁為有貪瞋痴，即立戒定慧﹂。

法師：法是佛法，師是師範，博通三藏佛﹁法﹂，可為人天﹁師﹂範者，故以法師稱之。亦即上弘大﹁法﹂，下為人﹁師﹂之謂。若依法為師而自修持者謂之自利法師，能夠對眾演說化導眾生而為人師者謂之利他法師。這位譯主乃是自他兼利之法師也。

玄奘：乃譯主之名。俗所謂三藏取經者，就是指的這位法師︵本來應云

玄奘法師到印度取三藏佛經，或謂博通三藏的法師到印度取經才對，因為三藏是佛典的總名，並不是人名，若說三藏取經，則成為經取經的矛盾了，這都是在來傳錯的︶。如羅什等皆稱三藏法師。這位法師在唐朝的歷史上最為偉大，連婦孺也莫不皆知有一位唐三藏法師者。

玄奘俗姓陳，名褘，河南洛陽縣人。兄長捷法師，先出家於洛陽淨土寺，師十三歲亦入淨土寺出家為道基弟子，聰穎異常，讀了很多佛經，並且周遊國內，參訪知識，想把大乘佛學研究一個徹底，結果覺得中國的經論還不完備，加以當時所譯的聖典，有許多隱晦難明之處，且各宗其說，莫知所從。於是慕法顯的壯舉，發願西遊求法，便於唐太宗貞觀三年︵公元六二三年民前一二八二年︶四月一日，冒禁孤征。一路頗受艱險，曾經過八百多里的沙漠，上無飛鳥，下無走獸，亦無水草，單騎獨行，常遇諸惡鬼怪，奇形異狀，繞人前後，惟念心經︵前羅什法師之所譯者，或云遊經天竺時路遇化僧口授此經與法師者︶，發聲即滅︵此經非但義理精妙，且受持讀誦靈驗非常︶

千辛萬苦，終於給他冒險西行五萬多里，直至貞觀七年始入印度。Σ歷諸國，廣學聖教，通達各種語言文字，到處很受一般歡迎和優待，於那爛陀寺，從當時最負聲譽的佛學泰斗││戒賢論師，受唯識宗旨，學瑜伽師地論等諸大乘經論，他屢次參加宗教辯論大會，均獲勝利，聲望日隆，不久升任那爛陀寺的副主講。

師受當時印度的戒日王所崇重，曾在曲女城特開大會，敷設寶座一，請師為論主，稱揚大乘教義，召集四方僧眾，並敕諸國義解之士，畢集恭聆法師妙論；到會者計有十八國的國王，大小乘僧三千餘人，婆羅門等二千餘人，那爛陀寺僧千餘人。法師升座講演時，宣示大眾說：﹁我所說的如有一字無理，能難破者，請斬首以謝﹂。一連講了十數天，眾皆側耳而聽，悅服宏論，終沒有一人敢發言辯難的，散會時莫不皆大歡喜，嘆未曾有，爾時極受戒日王及各國王之盛讚和禮敬。其他值得記述者，就是常在各地演說經論，曾折服當時著名的順世外道等，連獅子光論師也被折服。一時威震天竺，名聞遐

邇、不論道俗無不仰慕，而皆知有一位中國法師者。

法師先後留印達十數年，一共遊歷三十多國，巡禮佛蹟，遍訪名師，所獲梵本六百五十七部。乃於貞觀十九年正月方始回國，謁太宗於洛陽宮，慰勞甚厚，備受朝廷禮待。太宗敕住弘福寺，及玉華宮專事翻譯，所譯經論凡七十五部，共一千三百三十五卷，於中以六百卷的大般若經為傑作；並著有會中論、破惡見論、真唯識量、八識規矩頌傳世。

中國佛教再經過玄奘的西行求法，窮本探源，已得佛教的全部精義，從此佛學昌盛於中國，這是對佛教一種偉大的貢獻，他一生大宏唯識教義，便成為唯識宗的初祖，同時也成為中國佛教歷史上的一大功臣，所以梁任公稱讚他說：﹁中國佛教第一功臣﹂。

高宗麟德元年︵公元五八九年民前一二四八年︶二月五日師圓寂於長安西明寺，壽六十五，葬於白鹿原，士女送葬者數萬人，圓寂時，帝曾大哭，三日不上朝，說：﹁我失了一件國寶﹂。其當時見重於國家以及道德之感人

不想可知。

這部般若心經乃於太宗貞觀二十三年五月二十四日於終南山翠微宮譯出。

譯：譯者易也。謂易梵文而成中文。按周制有四方譯官：東方曰寄，南方曰像，西方曰狄⊠，北方曰譯。本來印土居西，應云狄⊠，今言譯者，因當時北方譯官兼通西語，騰蘭初至由其證譯故，至今相傳稱譯。此經在來所謂七家譯本，實則先後共有八譯：

一、摩訶般若波羅密多大明咒經　西曆四○二　姚秦鳩摩羅什譯

二、般若波羅密多心經　　西曆六四九　唐玄奘譯

三、佛說般若波羅密多心經　西曆七○○　唐義淨譯

四、普遍智藏般若波羅密多心經　西曆七三三　唐法月譯

五、般若波羅密多心經　　西曆七九○　唐般若共利言譯

六、般若波羅密多心經　　西曆八五○　唐智慧輪譯

七、佛說聖佛母般若波羅密多經　西曆九八〇　宋施護譯

八、般若波羅密多心經　　　年代不明　法成譯

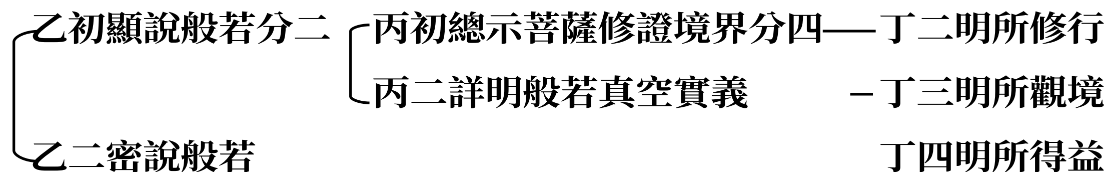
相傳此外尚有唐不空，及宋契丹、慈賢等譯本，明以來失傳。以上八種皆同本異譯，雖然名殊，以及內容文字少有不同，但是意義卻沒有相差。正如近人譯外國書，其譯本也是各有不同的。

諸譯本中，總算奘師的譯本最為簡要，而且便於誦持，極為迎合一般學佛者的心理，因此他底譯本流傳最廣，除羅什法師之譯本為日本佛教流傳外其餘六種僅為研究佛學或考證之用，概未流通。現在所講者乃依奘師譯本。

︻合釋︼這一部般若心經，是在﹁唐﹂朝時候，一位博通﹁三藏﹂聖典的﹁玄奘法師﹂所翻﹁譯﹂的，故曰唐三藏法師玄奘譯。︵譯人講完︶

甲三正文分二

丁一明能觀人



︻預釋︼在佛經精密的組織上，每一部經都具全﹁序﹂﹁正宗﹂﹁流通﹂三分。序︵緒論︶，是敘述一經的因由。正宗︵本論︶，是正說一經的宗要。流通︵結論︶，是勸大眾應該信受奉行，並囑咐流傳此經於天下後世。序分中又分有通別二種：通序︵又名證信序，以六種成就證明此經是佛親說令人生起信心︶，是通於各部經所同有者，即經首之如是我聞……等。別序︵又名發起序︶，是說明每部經各別發起的因由。可是本經卻沒有序分中的通序和三分中的流通分。大概是翻譯的人為使行者受持簡便起見而略去的吧？總之對於義理方面是毫沒影響的。

在本經八譯之中，除了羅什，及玄奘，義淨三譯本外，餘五家的譯本，都具足三分的。按般若共利言譯本云：﹁如是我聞，一時佛在王舍城耆闍崛山

中，與大比丘眾及菩薩眾俱，時世尊即入三昧，名廣大甚深，爾時眾中有菩薩摩訶薩名觀自在，行深般若波羅密多時，即時舍利弗，承佛威力，合掌恭敬，白觀自在菩薩摩訶薩言：善男子，若有欲學甚深般若波羅密多行者，云何修行？爾時觀自在菩薩告尊者舍利弗言……﹂遂說出這一部般若心經。又云：﹁如是說已，即時世尊從廣大甚深三摩地起，讚觀自在菩薩摩訶薩言：善哉！善哉！善男子，如是如是！如汝所說甚深般若波羅密多行！應如是行……皆大歡喜，信受奉行﹂。今文簡略，而沒有這首尾兩段文。若照短篇經典看來，還是沒有序跋比較來得簡潔，而能更受一般所歡迎的。

從觀自在起至度一切苦厄，這幾句話是結集經的人加上的，因為此經是觀自在菩薩，從親證境界所流出之言教，故特引之以作本經的發起，同時這一段文也可說是本經的綱要。

丁一：明能觀人

觀自在菩薩，︵從觀自在起至娑婆訶止共二百六十字為正文，從觀自在起至照見五蘊皆空句，是明菩薩行深般若，工夫得力的境界︶

︻分釋︼**觀自在**三字是別名。**菩薩**二字是通名。例如﹁先生﹂是通稱，某某是別名。先講別名︱︱觀自在︱︱就是觀世音菩薩。﹁觀﹂，是觀照，即能觀之智︵觀讀去聲，是了達的意思，不可作觀看解釋︶。﹁自在﹂是解脫無礙之義。

現在先來講這位菩薩建立名號的所以，然後再來詳細說明﹁觀﹂和﹁自在﹂的意思。這位菩薩怎樣叫觀自在，又名觀世音？先解釋觀音聖號，其義有二：一約因中自利之修行工夫，二約果上利他的度生大用。

一、因中自利：是說這位菩薩在因地修行的時候，用般若妙觀智，由耳根一門深入，背塵合覺，思維修習，而入三摩地︵正定︶，故能聞聲不循聲，謂聞世間一切音聲，不起妄識分別，能夠反聞自性，不被聲境所轉，得到耳門圓通，所以稱他為觀世音。這是依楞嚴經解釋的︵詳見菩薩自陳圓通

文﹜凡夫依識成妄，由耳根對聲境而起耳識，循聲流轉，因而生起貪瞋之惑，這叫做妄聞。菩薩稱性起智，從耳根聞性聞一切音聲，不起妄識分別所聞之聲，但起觀照能聞之性，此即 ﹁反聞自性﹂ ，於是不起貪瞋之惑，這叫做真聞。楞嚴經六云：﹁我從耳門圓照三昧……得三摩提……由我觀聽十方圓明故觀音名遍十方界﹂。以上雖然但就觀音立名的理由而言，若詳細來說，菩薩觀聽圓明，得大自在，能夠觀空不著空，觀有不住有，根塵俱消，空有無礙，那又何嘗不可稱為觀自在的呢？楞嚴經所謂：﹁由我聞思，脫出六塵，如聲度垣，不能為礙﹂ ，這可為表顯自在的明文。

二、果上利他：謂菩薩以大悲故，凡世間一切眾生，遇有災難之時，能夠一心稱念菩薩聖號，菩薩智照無遺，一觀便知，即時起大悲心，尋聲赴感，無求不應，無苦不拔，所以稱為觀世音菩薩。這是依法華經解釋的。法華普門品云：﹁若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫﹂若以觀察眾生苦惱，隨機往救，悉皆度

脫其苦難，使之獲到解脫安樂︵自在︶，這又何嘗不可以觀自在稱之。菩薩這個聖號︱︱觀音，確為根據上面的兩種事實，因中自利，果上利他，而建立的。這裡有要注意的就是：﹁觀﹂為能觀之智，﹁世音﹂是所觀之境，能觀之智無論約因中約果上都是一樣的，那所觀之境就不同了。因中修行的所觀之境是指能聞聲音之聞性，果上利他的所觀之境，是指世間一切苦惱眾生稱念菩薩求救之聲音，這是不可不知的。︵又通常則略稱為觀音菩薩者？因唐人避太宗︵李世民︶諱，去﹁世﹂字但稱觀音，後世遂沿用之。︶

要知道菩薩是上求佛道，下化眾生，當然要有自他兼利才不違背菩薩的宗旨。那末從自利方面觀之，同時必不忘利他工作；從利他方面觀之，同時亦必不遺自利功德；能夠這樣才配稱為菩薩。所謂菩薩修自利功德，正為著要做利他事業；做利他事業，亦正為著莊嚴自利功德。據此則上面約楞嚴經明菩薩修行自利，同時亦必具有利他功德在焉。故楞嚴經云：﹁由我不自觀音，以觀觀者，令彼十方苦惱眾生，觀其音聲，即得解脫……救護眾生，得大

自在」。這便是顯示利他的一種明文。至於約法華經明菩薩利他大用，同時亦必具有自利功德在焉。因為菩薩志在求成無上佛道，無疑地要以嚴土度生為目標，不度眾生，根本就沒有成佛的希望。此則菩薩之利他，也就是自利。所謂因該果海，果徹因源，即此意也。

其次觀自在這個聖號，特別是根據本經，依菩薩修證工夫而建立的。因菩薩行深般若，能以甚深勝慧，照見五蘊身心空寂，度脫一切苦厄，得大解脫，自在二字由此得名。菩薩的自在妙用，純然由於照見蘊空所得來的。何以故？以其能了達五蘊虛妄不實，所以不生執著，不被所轉，因而獲到解脫自在，故本經以觀自在菩薩稱之。怎樣一般都稱此位菩薩為觀世音，而不稱觀自在呢？良以這位菩薩與閻浮眾生特別有緣。隨類現身，尋聲救苦，這是他歷劫度生的悲願，因此觀音聖號來得格外普遍，同時也可說是這位菩薩的悲心救苦，利生事業之深入人心的一種表徵。以菩薩有大智故，於一切事理悉皆通達無礙——自在；有大悲故，能夠隨類現身，尋聲救苦——觀音。

以上建立名號的道理略為講完。現在來解釋觀，它的內容有三種：即空觀，假觀，中觀。什麼叫空觀？簡單來說：用般若智，先觀一切外境，皆是緣起假象，當體即空，本非實法。次觀自身四大假合，終歸壞滅，離四大之外本無實我，其次再觀六識妄心，生滅無常，離根塵之外，本無自性。什麼叫假觀？用般若智，觀一切境，雖體達空義，而不廢緣起諸法，能夠應物隨緣，於一切境上不生執著。什麼叫中觀？用般若智，觀一切法，皆是中道，徹證性相不二，色空不異之理，不取不廢，圓融無礙。總之空觀不著一切法︵知諸法無性︶，假觀不捨一切法︵達諸法如幻︶，中觀圓融一切法｜｜雖不著而同時不捨，雖不捨而同時不著︵了諸法非有非無，不生不異︶。觀自在菩薩，就是由這三觀而得到自在的！

其次**自在**亦有三種：一、觀境自在，是說菩薩用般若智，照了真如之境，於一切法圓通無礙。二、觀照自在，菩薩在修般若觀照時候，能夠當下不待尋思直捷徹底照見五蘊皆空，而沒有一些間隔或障礙，明明了了，親證實相

︵這觀照自在的道理，例如善講演者，當其在演講時候，對於語言方面能夠暢說無滯，對於理論方面，都能一一盡致發揮，因之稱為演說自在︵喻觀自在菩薩︶。至於初學習講演的人，那就不如是了，可以預想到他，當在講演的時候，無論語言和態度方面，一定是會處處感覺到不自然｜｜一身顫抖，語言羞澀，層次錯亂，這就是有障礙而沒有自在的工夫︵喻權教菩薩︶。因其所修的觀照工夫有如是甚深造詣，所以稱之為觀自在，假如權教菩薩，它所修的觀照工夫根本就稱不上自在二字的了。三、作用自在，菩薩行深般若，親證法身本有，從體起用，一切神通作業皆得自在，能隨緣赴感，分化無礙。又自在即指﹁自﹂性常﹁在﹂不變︵菩薩由觀照般若證入實相般若，實相般若就是真如自性，此性乃萬古不變，歷劫常在，常在即實在也。五蘊幻妄是不實在，唯此真如自性方為實在故︶。謂菩薩修習深妙般若，親證﹁自﹂性常﹁在﹂之理，而得成覺悟之人，故以觀自在菩薩稱之。又自在而云觀者，正顯示菩薩的自在是由般若觀慧而得來的。總上解釋自在道理，不出體用

二義；前三說︱︱觀境，觀照，作用，是屬用方面的︵﹁觀境﹂是明所觀之境自在，﹁觀照﹂，是明能觀之智自在，此二屬智，屬因，屬自利。﹁作用﹂，是明度生自在，屬悲，屬果，屬利他︶。後一說︱︱親證自性常在，是屬體方面的。前之觀智修習無非要證這個︱︱自性常在；後之悲心度生又莫不根據這個。以上別名︱︱觀自在，的意思講完了。其次再講通名︱︱菩薩。

菩薩二字是梵語，具足應云菩提薩埵，因我國好簡，略去二字︵第二提字及第四埵字︶，但稱菩薩。菩提譯為覺，薩埵譯為有情，合言之為覺有情︵有情就是眾生，舊譯眾生，新譯有情。眾生則連無情之生植物亦兼含在內，實不及有情二字較為確切。凡有知覺︱︱有精神活動者，皆名有情，謂有情識、情見、情愛等的意思，指人及一切動物︱︱凡有生命者都賅括在內。今單就人類而言，覺有情就是覺悟的人︶，即上求佛道以自﹁覺﹂，下化﹁有情﹂以覺他；換言之，以﹁菩提﹂佛果為上求，﹁薩埵﹂有情為下化︵菩提是所求之果，薩埵為所度之生︶，故稱菩薩。據此則做菩薩的基本條件是不

出上求佛道，下化眾生的。上求佛道是智慧的追求，理性的了徹；下化眾生是福德的培植，素行的修持。前者是智，屬於理為自利；後者是悲，屬於事為利他。總之有上求佛道的精神，下化眾生的責任，具足慈悲智慧，能夠自他兼利，這才配稱菩薩的資格。詳細來說，當約三義：一、自利︱︱自覺，謂菩薩是已經﹁覺﹂悟了的﹁有情﹂︵不是一般在迷的有情︶。又一說：菩薩能分證如來﹁覺﹂道，然而尚﹁有﹂微細﹁情﹂見未盡，就是等覺菩薩，尚還有一品生相無明未斷，雖﹁覺﹂而尚﹁有﹂﹁情﹂見，故稱覺有情︵此處覺字是指菩薩自覺，有情是指菩薩自己︶。二、利他︱︱覺他，謂菩薩不但自己覺悟就算了事，尚能以大悲心於生死苦海中去開﹁覺﹂這一群在迷的﹁有情﹂，使之同歸覺道，同得解脫，即﹁以斯道覺斯民﹂的意思，故謂之覺有情︵此處覺字指覺他，有情指一切眾生︶。三、自他兼利︱︱自覺覺他，謂菩薩廣修六度萬行，在希望成佛，要成佛，不得不廣度眾生，所以菩薩是上求佛道之﹁覺﹂︵自利︶，下化﹁有情﹂之迷︵利他︶，故以覺有情

稱之︵此處覺字指佛道，有情仍指一切眾生︶。菩薩是具足以上三種意義的吾人如果有此志願｜｜上求下化，實行做到徹底即是菩薩，根本是任何人都可以做菩薩的，只要我們有上求下化的志行就夠了。︵本經，照見蘊空句是﹁智﹂的作用，度苦厄句是﹁悲﹂的作用；此為菩薩﹁悲智並運﹂的一種表示。又蘊空句明﹁無我﹂，是屬修行方面｜｜自利；度苦句明﹁大悲﹂，屬救濟方面｜｜利他。此亦係表示菩薩之無我大悲，自他兼利的意思。︶

︻合釋︼這位聖者，能夠﹁觀﹂察諸法實相之理，得大﹁自在﹂，不為境界所轉，又能救度迷苦眾生，具有﹁自覺覺他﹂、﹁自利利他﹂的精神，所以叫做觀自在菩薩。

丁初明能觀人竟

丁二：明所修行

行深般若波羅密多時，︵此深字可通上下：通上則謂之功行造詣之深，揀非行淺也；通下則謂深妙般若，揀非淺般若也︶

︹分釋︺行是觀行，功行，指修行方面說︵行，有小乘行｜｜修四諦，十二因緣求證羅漢，辟支佛果者謂之小乘行。大乘行｜｜修六度萬行，普度眾生，求證佛果者謂之大乘行。漸次行｜｜依十信、十住、十行、十回向、十地，以至等覺、妙覺、次第修習者謂之漸次行，亦名Σ成行。圓頓行｜｜依圓教法門於諸位中隨修一行，即具一切行，此為圓行亦名頓成行。行深般若是屬這一門的︶。深對淺言，是表示功行的超越。如修﹁人空般若﹂︵亦名共般若︶，但破我執，未破法執，但見於空不見不空，這是聲聞、緣覺及不但見權教菩薩所共修的，叫做行淺。修﹁法空般若﹂︵亦名不共般若︶，既破我執，又破法執，空，又見不空，以至空空，如是則三惑圓斷，二死永亡，證入中道實相第一義空，這是大乘菩薩所獨修的，名為﹁行深﹂。又因所修之觀有空、假、中三種之不同，以及析空觀︵滅色取空︶，體空觀︵即色是空︶，次第三觀︵從析空觀起至一心三觀︶，一心三觀︵即析空觀是實相，乃至

次第三觀亦實相︶的差別。如但修空觀，或假觀，乃至次第三觀是不可名深的。菩薩能夠圓修一心三觀，照了一境三諦，境智一如，能所雙忘，頓證實相般若，真心本體徹底現前，所以稱為「行深」。復因般若有三：「文字」僅屬開解方面，「觀照」只是修行部分，唯「實相」才算親證境界。前二｜｜文字，觀照，是淺；後一｜｜實相，是深。又一說：二乘轉五蘊成五分法身為行淺般若︵註一︶，大乘轉五蘊成三德為「行深般若」︵註二︶。至於般若智亦有三種：一切智、道種智、一切種智。上面所說的三觀是能觀之智屬因，般若的三智是所證之智屬果。修空觀成即證一切智斷見思煩惱，假觀成即證道種智斷塵沙煩惱，中觀成即證一切種智斷無明煩惱；若但證一切智，或道種智謂之行淺般若，能圓證三智，即是「行深般若」。其次如僅斷見思煩惱；滅分段生死，證有餘涅槃，是一種行淺波羅密，夠不上行深二字。能斷無明煩惱，滅變易生死，證究竟涅槃，這才配稱為「行深波羅密」︵波羅密，譯為到彼岸，是譬喻涅槃已如前釋︶。今是大乘菩薩，修不共般若，依一心三觀，證一體三智，斷無明煩惱，得究竟涅槃，故曰行深般若波羅密。

時指菩薩修行甚深般若工夫得力之時。亦即由文字般若起觀照般若而證實相般若之時；亦即寂照不二，觀聽圓明，自在無礙之時，亦即萬緣俱寂，無證無得之時；亦即能所雙忘，境智不分，實相般若現前之時，︵大般若經云：諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅密多，無如是等一切分別，何以故？甚深般若波羅密多，無分別故︶。菩薩成就如是甚深般若功行，可謂無處不是般若，無時而非般若！願行者無失其時！︵這裡要注意的﹁時﹂勿作菩薩正在修習甚深般若時解。因為此句是連貫到照見五蘊皆空，度一切苦厄句為一段，其意是說菩薩修習般若，成就功行甚深之時，故能照見五蘊皆空，而度脫一切苦厄，如作正在修般若時解，則不在修習般若時，能否照見蘊空，度一切苦厄，則成問題了︶。

︻合釋︼聖者觀自在菩薩，修習深妙般若，功行到了極點，證到究竟涅槃︵彼岸︶的時候，故曰行深般若波羅密多時。　丁二明所修行竟

丁三：明所觀境

︻預釋︼由前行深般若，故能照見五蘊皆空，但是這裡所說的空並不是斷滅空，或邪見空。若斷滅空者：則無一切善惡因果可言，同時也不須要修一切福德善行，乃至莊嚴佛果。若邪見空者：邪見人所執之空，聞空解脫之法，則不行諸功德但欲得空，且認為究竟，是為邪見空。像這樣，則和那以為鹽能令諸食物味美，便認為鹽之自味必多，空炒鹽吃，鹹劇傷口，自討苦吃的這一類痴人還有什麼差別呢？楞伽經三曰：﹁我說寧取人見如須彌山，不起無所有增上慢空見﹂。不墮﹁斷滅﹂﹁邪見﹂二空始可與言般若空義。然而般若空義的深奧，並非簡單可能盡致發揮的。茲略約二義預為說明：

一、就方便門中說︵屬事方面︶：空是虛妄不實的意思，因為宇宙萬有，皆依眾緣所成，是一種生滅無常之幻相，沒有實在的自體，故謂之空。大論六曰：﹁因緣生法是名空相﹂。根據這句話就可以證明空是緣生不實的意思

二、約真實門中說︵屬理方面︶：﹁空﹂指真空實相之第一義空，謂五蘊虛妄相中當體即是真空實相。非偽為真，離相曰空，以真如理性離一切迷情妄

相︵雖離一切迷情妄相，而一切迷情妄相當體即是真空實相︶，故曰真空。﹁實相﹂是對幻相說，幻相假現故說有︵假相名幻有︶，實相無相故說空︵實相本空寂︶，雖空而自性不無，所謂無相無不相，故名實相。總之萬有緣生非實，此為虛妄之空，萬有當體即真，此為第一義空。第一義空即是實相，實相即是真如佛性，亦即涅槃妙心。觀佛三昧經曰：﹁真如實相，第一義空﹂；涅槃經十七云：﹁佛性名第一義空﹂；三藏法數四十六曰：﹁涅槃之法空無有相，是為第一義空﹂。此則佛性，真如，實相，涅槃，皆為空之異名，今取實相解釋空義，這是有所根據的。此則對於第一義空就是實相，實相就是第一義空的道理更無可疑了。當知，虛妄之空，是般若之消極的破壞作用；第一義空，是般若之積極的建設方面︵以下經文中凡談空者皆依此二義︶。

按前一屬漸門，後一屬頓門，般若正義當取後者︱︱第一義空。雖然如是，但對小乘人說法，則當用前一說︵虛妄不實之空︶，對大乘人說法，當用後一說︵真空實相之空︶，方合如來隨機施教之旨。語云：﹁藥不分粗妙，

貴在對症；法無論淺深，要在投機」。這是確實的話。

同時又要知道照見蘊空一句即是入實相般若之微妙觀門，合上行深般若二句，可為全經之要髓，學者幸勿忽略。！

照見五蘊皆空，︵照見是能觀之智，五蘊是所觀之境。一切眾生皆為五蘊身心所迷，以致生死無盡，故本經首先以照見皆空一句以警覺之！令其仔細觀察身心二法皆從虛妄因緣而生，既能識破妄源自然不被所迷而獲到解脫矣。︶

︻分釋︼**照**是觀照。**見**即徹見。當觀之時叫做照，了了證理謂之見︵照為三智之用，見為五眼之用︶。又照即般若智照，不是凡夫黏妄發光之妄照。見即圓明真見，非同凡夫隨塵流轉之妄見。

五蘊就是：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。「蘊」是積聚義，究竟積聚什麼？即是積聚五法｜｜色受想行識，為原素而成眾生；積聚三惑｜｜見思、塵沙、無明之煩惱而受生死。又名五陰︵新譯五蘊，舊譯五陰︶，陰是遮蔽

義，是說這五法能夠遮蔽吾人本覺真心，使之不得顯現故。說詳細一點，五蘊於每一蘊當中都有他的獨具本能｜｜積聚。色蘊，是由四大五根和合積聚而成身。受蘊，是由五識與五塵和合積聚而有受︵眼受色，耳受聲，鼻受香……︶。想蘊，是由意識與六塵和合積聚而有想︵意識著色想色，著聲想聲……︶。行蘊，意識思維塵境造作善惡諸業，念念不停和合積聚以為行。識蘊，是了別諸法之本體，執持一切染淨種子，和合積聚以為識。

扼要的說：﹁色﹂以集合而有，﹁受﹂以接觸而成，﹁想﹂以緣影而生，﹁行﹂以Σ計而名，﹁識﹂以了別為相。茲再詳細說明如下：

一、﹁色蘊﹂，是質礙義，凡有形質，有障礙者都叫做色。遠指世界一切萬物為外色，近指吾人目前四大肉體為內色，乃至虛空等都屬色法所攝。概括的說有三種：㈲可見可對色｜｜如顏色方面的青黃赤白等之顯色，形狀方面的長短方圓等之形色，動作方面的取捨屈伸等之表色，這都是有形質，眼可看得到的，故謂之可見可對色。♦不可見可對色｜｜如聲、香、味，它雖

不可以眼見，然而耳鼻舌，都有接受的可能，故謂之不可見可對色。浼不可見無可對色，又名無表色︵雖分別明了，而無可表對，故云無表；雖無所表示，而於所緣境執著不忘，故謂之色︶｜｜即指第六法塵，既不可以眼見，又不可以耳鼻舌接觸，故謂之不可見不可對色。現在單取吾人地水火風四原素所構成之色身而言。

二、﹁受蘊﹂，受是領納義，即對境而承受事物之心之作用者，謂內之五根對外之五塵而起五識去領納一切境界，受順境叫做樂受，則能引起貪心受逆境叫做苦受，則能引起瞋心；受不樂不苦境叫做中庸受，則能引起痴心；這叫做受，即指前五識︵因五識受力偏強故。本來受蘊具足六受，通於六識，今欲以四蘊分配八識，故文中單明五受，將法塵一受攝於想蘊之內。又在眼等五識領納順境時謂之樂受，如在意識領納者則謂之喜受。在眼等五識領納逆境時謂之苦受。若在意識領納者則謂之憂受。苦樂二受弱，屬前五識所攝，因前五識想力弱故，憂喜二受強，屬第六識攝，因六識想力強故︶。

三、﹁想蘊﹂，想是想像義，即對境而想像事物之心之作用者，謂對於已受境界，重加分別想像，這叫做想，指第六識︵六識想力最大故︶。

四、﹁行蘊﹂，行是遷流造作義，常緣過去現在未來一切善惡之心之作用者，前滅後生，念念不停，所以叫做行，指第七識意根︵七識思力極勝故︶。

五、﹁識蘊﹂，識是了別義，體則八識心王，即對境而了別識知事物之心之本體者，能別諸識性境，執持一切種子，及一期壽命，指第八阿賴耶識︵八識執持全身，若無八識見分映在諸根，則前七識，皆無了別功能。在小乘宗中唯明眼等六識，大乘宗中則明八識︶。

總之﹁色﹂是物質的一切現象。受等四者，是精神的一種作用︱︱﹁受﹂是塵境接觸所生之感覺︵有苦受，樂受︶；﹁想﹂是取境分別之知覺﹁行﹂有造作思慮的作用；﹁識﹂是統一前四之心力︵八識均有了別的功能：前六識了別一切事相，故六識又名分別事識，即分別色等六境︵第六識

兼緣法塵︶；七識了別一切妄相，緣過去五塵落射影子；八識了別真實自體，常能了別自識所現之境︶。此五蘊若在有情界徵之，色蘊屬生理，是父母所生的四大假合之身；餘四蘊屬心理，乃觸境所起的幻妄之心。色蘊為生理上的現實生命體，已如上說。受等四蘊則相當於心理學上所說的感情︵受︶，觀念︵想︶，意志︵行︶，認識︵識︶的道理相同。

依五蘊相生之次第當云：識、受、想、行、色，這是怎麼說？由於有了﹁識﹂心然後才有領﹁受﹂；有了領受，然後才有﹁想﹂像；有了想像，然後才有造作︵行︶；依所造業，然後才感得﹁色﹂身。今以色蘊列先者，意謂色蘊麤相易生執著；此蘊乃我執之大本，萬惡的淵源，眾生執之堅固難破，若此執一破，則其餘諸執皆可迎刃而解，有這種意思故色蘊列在先。

以上五蘊的內容總算略略講完了，現在再來說明五蘊為什麼皆空的意思？說一句簡單話：因此五蘊身心，皆是因緣所生法，所謂色從四大假合而有，受想行識由妄想分別而有，究竟沒有實體，無一不空，故曰皆空。維摩經

說：﹁諸法究竟無所有是空義﹂。若詳細言之：總觀三界萬有不外色心二種，色屬物質的，心屬精神的。

先就物質方面言：凡宇宙間所有的一切形形色色，都屬物質的現象，外而山河國土，內而身體形骸，那一件是真實的呢？世人迷故妄生執著，認為實法實我，茲單約吾人這個軀殼來說，它根本是由地水火風四大要素組織而成的，元無自體，焉有實我，骨肉爪髮之堅質屬地；汗血津液之濕者屬水；周身煖氣屬火；呼吸動轉屬風。四大和合而身生，分散而身滅，成壞無常，虛妄不實。試看！死時此身潰爛無存，骨肉歸地，濕性歸水，煖氣歸火，呼吸歸風，此時身在那裡？所謂我者究竟安在⊠圓覺經云：﹁四大各離，今此妄身，當在何處﹂？故謂之空︵此約預釋文中虛妄不實之空義以明色蘊︶。再進一步說，並不待死後四大分裂始說它是空，就是未死時，四大假合莫不當體即空。

次就精神方面言：凡舉心動念，都屬精神的作用，佛經說為六識妄心。

此心之生起，亦須藉眾緣｜｜六根，六塵之和合，虛妄不實，況且剎那生滅，轉變無常，當根塵不偶，一念未生之時，那末，誰去領受︵受蘊︶，誰去想像︵想蘊︶，誰去貪念︵行蘊︶，誰去了別︵識蘊︶。據此則知受等妄心皆因對境而有，所對之色蘊既空，則能對之四蘊自無，因此受想行識，亦莫不一一皆空，故曰五蘊皆空︵此約預釋文中虛妄不實之空義，以明受想行識四蘊︶。

統起來說世間一切諸法，或大或小，是心是色，皆是仗因托緣所生起的，幻化不實，緣聚即生，緣散即滅。既從因緣而生而滅，則其未生時本空，既滅時亦空，就是未滅時也不過是空體上一時所有的幻相罷了；是故一切諸法畢竟皆空。凡夫迷故執為實有，菩薩悟故了達皆空。大般若經有一段譬喻五蘊幻妄不實的文，現在把它錄出來做參考，文云：﹁色﹂如聚沫︵色指吾人的身體，沫即水沫，謂因風吹水成沫，虛有相狀，體本不實，且瞬息即滅；以喻眾生色身四大假合亦如聚沫虛假不實︶。﹁受﹂如水泡︵水泡即浮漚也，

謂水因風動，或被物擊，忽爾成泡，須臾即沒；以喻眾生所受苦樂諸事，亦如水泡起滅無常︶。﹁想﹂如陽燄︵陽燄就是日光，春日遠望曠野，日光發燄，如水溶漾，而實非水，渴迷者想為水故。楞伽經二曰：﹁譬如群鹿，為渴所迫，見春時燄，而作水想，迷亂馳趣，不知非水，水不可得，渴愛因緣，妄起此想﹂；以喻眾生妄想不實，亦如陽燄︶。﹁行﹂如芭蕉︵芭蕉其體危脆，無有堅實；以喻眾生妄念遷流，造作諸行，亦如芭蕉虛脆而無堅實︶。﹁識﹂如幻事︵幻事即幻術之事，謂幻師以幻術力現出種種幻事，如咒土生瓜，符水化魚等，皆幻力所成，本非實有；以喻眾生識心分別諸法皆屬妄想︶。

總之，空的意義在破我執︱︱自性見，的一種說法。簡言之，﹁空﹂就是叫我們不執著，並非一切都沒有的。假使不善體會它，而妄著于空則成為厭世趨空者︱︱逃避現實︱︱或者空得連飯也不吃，衣也不穿，那還要得嗎？這是沒正確瞭解到空的意義的呵！像這樣，一有了差錯是會墮於撥無因果的邪見坑去，那就太可憐了！以上皆約事方面解釋空義。茲再約理方

面釋之：菩薩行深般若工夫得力，聖智現前，徹見諸法如實之相，五蘊當體一一皆是真空實相，內而身心，外而世界，一切萬象，豁然空寂，了無一物可得。這種道理很深奧，當舉一喻：譬如大海水上所起的波浪，雖是一種聚沫現象，虛妄不實，然而當體即水，象雖是妄而體本真。今此五蘊乃吾人真心體上所幻現之影子，雖虛妄不實，而當體即是真心實相；宇宙萬有的現象乃吾人心上所起之波浪也。五蘊當體即是真空實相，就是這個意思。百丈禪師云：﹁但離妄緣，即如如佛﹂︵如如佛即是真空實相︶。金剛經云：﹁若見諸相非相即見如來﹂。楞嚴經云：﹁陰入處界，本如來藏妙真如性﹂。又云：﹁觀相元妄，無可指陳，觀性元真，唯妙覺明﹂。故曰照見五蘊皆空︵此約預釋文中，真空實相，第一義空，以明五蘊皆空︶。要而言之，五蘊之相是幻有｜｜虛妄，五蘊之體是真空，眾生妄心分別則妄見五蘊而遺真空，菩薩用般若智照則顯真空而亡五蘊；以五蘊幻相當體即是真空故。雖說幻有能蔽真空，故幻有現而真空之理隱而不見︵迷︶；然而幻有不礙真空，故真空一

顯，則幻有之相即亡︵悟︶。

這裡有個問題很值得研究的！所謂﹁照見五蘊皆空﹂，究竟空的什麼？是空相，還是空性呢？通常的解釋是說空五蘊之相，這卻有點不穩妥！前面不是說過嗎，五蘊因緣和合所生之法，本無自性，因無自性故說空，並不是連假相也沒有的，這是義理上之空，非滅無之空。顯揚聖教論云：﹁推求諸法不見自性，非一切種都無所得﹂。或者有人說是空性的，那更不能成立理論，因為無自性故說空，如果有自性，怎麼可以說它是空呢？這是很明顯的道理。或再有人說：你自己說過｜｜﹁照見五蘊相中當體即是真空實相﹂那末真空實相即是五蘊的自性了。這更不要弄錯！當體即是真空實相，並不是說真空實相，就是它的自性，既云實相，即不可空，因為真空實相，乃離一切相，即一切法，是不生不滅，無所謂空不空的；如果可空的話，那怎能稱為真空實相，這是值得考慮的！總之，所謂空者，當以五蘊無自性故說空為正確。唐法月譯本作：﹁照見五蘊自性皆空﹂︵空就是無的意思，不過這是

約方便門中的解釋，若約實相門中那就不這樣了︶。這句話要使它明白一些當作 ﹁照見五蘊皆無自性﹂ ，則格外明瞭矣。自性，就是 ﹁我﹂ 的意思，無自性即無我性。為什麼五蘊沒有我性呢？這卻要先明白我的定義，然後才能解決這問題。 ﹁我﹂ 含義有二：

一、是自主義，二、是自在義，有自主和自在才能說有我。試問：這五蘊緣起虛妄之法，可由我們作得主嗎？能夠永恒自在不變嗎？我想對於佛法稍有認識的人，都能絕對否認的，所以本講義說：﹁四大假合，虛妄之身本無實我，受想行識皆是自心幻現影子，本無自體，剎那生滅，轉變無常﹂。因為沒有實在的 ﹁我性﹂ 故說它是空。據此則知所空的是我性︱︱自性，並不是連緣起的五蘊相一併空之，否則便成滅色取空的毛病，實違乎般若所明的空義，因為般若的空乃在空一切法的自性，並不廢緣起的假名，所謂自性空，而不礙緣起有，如是方合正義。大般若云：﹁一切法自性空﹂ ︵諸法無自性︶。

要而言之，五蘊緣生之法是無常，以無常故有苦，有苦故無我，無我故說空。於中欲不無常，不苦，終不可得，即此可知它是沒有﹁自主﹂，和﹁自在﹂的我性，所以說﹁五蘊皆空﹂。它︱︱五蘊，如果有自性，則能自主，自在，就不應無常，也不應有苦，自然不該說它是空了。當知這五蘊並不是有什麼法能滅它而使之空，實則自性本空，經云：﹁色自性空，不由空故︵不由滅色而後始空︶﹂。講到這裡，我想大家對於五蘊無自性故說空的道理大概可以明白無疑了。雜阿含經卷五大正藏編目第一一○，有一段說明五蘊無自性，無自主的文，講的非常透徹，因避煩不錄，須者請自檢閱。

這五蘊幻法，本同水月空華沒有實體，可是迷昧的眾生，不識皆空之理，妄生執著，今用般若勝慧去觀照它，即就現前身心著手，觀此幻軀離四大假合之外別無有我，當體即空；觀此一念妄想起處，沒有自性，當體即真。如是五蘊既空，身心解脫，則實相般若現前，然而不能頓超生死，立登彼岸，絕對沒有這回事的，般若之功力可謂廣大極了！

現在再來說個譬喻：五蘊如室，煩惱如門，執著如鎖，真空實相如室內物般若如鑰匙，觀法如開鎖方法，觀照如開鎖，見室內物如證實相，眾生自無始劫來，積集許多煩惱，生出種種執著，將這真空實相長為關閉在五蘊室內，非僅不肯去開取發掘，且亦不知開的所在和方法。吾人要是能夠依般若去努力真修，就是用般若妙觀鑰匙去打開執著鎖，闢破煩惱門，通達五蘊室，而發見久為鎖閉的真空妙理的微妙寶物。要知道這時候，得大受用，其愉快的心情，微妙的境界，是任何人都說不出來的！（當在開鎖之時謂之照，鎖開門闢室內物顯謂之見。）以吾人具有種種執著鎖，而此般若妙法，就是天下的要妙鑰匙，能善用之，包管你無鎖不開，無門不闢，學者當向此著力！

（合釋）聖者觀自在菩薩，用般若甚深勝慧，觀察到四大構成的軀殼（色蘊），和心理作用的受想行識，都是緣生無性，當體即空。故曰照見五蘊皆空。

五蘊表（系

色｜即人身之四大，五根為內色，世界五塵為外色。此一屬色法（迷色少，故合而不開）。

─受｜五根中之五識，領納五塵之現境，即前五識。

─想｜分別五塵緣影之妄想，即第六意識。

─行｜執第八識見分為我，念念不停，即第七識意根。

─識｜唯了諸識性境，為一切善惡種子所依即第八識。以上四者屬心法︵迷心多，故開為四︶。

丁三明所觀境竟

丁四：明所得益

度一切苦厄。︵由前照見五蘊皆空故能度一切苦厄︶

︻分釋︼**度**，是度脫。**一切**，是賅括之詞，表示世間痛苦與災難的事是無量無邊，故以一切二字賅括之。**苦**，是苦惱，能逼迫身心。**厄**，是災厄，即指禍患險難言。六道生死等苦是大禍患；一念差錯墮落三途最為險難。所言一切苦厄者：根本不出「分段」、「變易」、二種生死苦︵註三︶。變易是界外聖者所受的生死，分段是六道凡夫所受的生死，如果沒有生死，那就沒有一切苦厄了。茲單就人方面來講，其中所具的苦已是不可言喻，況三惡道

呢？現在來略說三苦、和八苦的意思。什麼是三苦？

一、苦苦｜｜受有漏之身，眾苦交聚已名為苦，更加天災人禍，一切惡環境的逼迫等苦故曰苦苦。二、壞苦｜｜由樂事之去而生苦惱者，所謂樂極生悲，如富貴子弟一旦失敗所受的苦，曰壞苦。三、行苦｜｜行是遷變的意思，由身心環境轉變無常所生之苦，曰行苦︵有漏之法，常不安穩。如幼而轉老，壯而忽病，生而忽死，此皆無常轉變所生之苦︶。

總之遇逆境的苦受時唯苦無樂，為之苦苦。遇順境的樂受時，樂去生悲，為之壞苦。於不苦不樂中，受無常轉變身心不安，為之行苦。若詳細言之：﹁苦苦﹂指人及修羅、地獄、餓鬼、畜生所受之苦。﹁壞苦﹂乃欲界六天及色界四禪天人所受之苦。天上雖比人間快樂得多，如六欲天人︵四王天，忉利天，夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天︶受衣食隨意，宮殿莊嚴之樂，唯其是有漏十善所感，終有福盡墜落之日，且有五衰相現︵一、衣裳垢膩，二、頭上花萎，三、身體臭穢，四、腋下汗出，五、不樂本座︶，其時痛苦非常。

涅槃經云﹁天上雖無大苦惱事，然五衰相現極受大苦，與地獄同﹂。至於色界初禪天得離生喜樂定之樂，二禪天得定生喜樂定之樂，三禪天得離喜妙樂定之樂，四禪天得捨念清淨定之樂，此乃世間有漏禪定所感，亦有敗壞可能，當其定壞之時，生大苦惱，隨念墮落，這就是壞苦。﹁行苦﹂乃無色界四空天人所受的苦。此天修四空定，皆厭動趣寂，無色質之累，有空定之樂，就其最高的非想非非想天來說，他們依禪定力，能夠壓伏此心︵六識︶八萬四千大劫不動，但至八萬三千九百九十九劫半，壽滿定盡之時，此心漸起，流動不息，終究墮落輪迴，爾時生大懊惱如箭入體，其痛苦倍於常情！智論云：﹁上二界死時，生大懊惱，甚於下界，譬如極高之處，墮落碎爛﹂。據此則他們所受的苦不說可知。雖未墮落，也不免常受行陰︵七識︶，念念遷流之苦，故曰行苦。古人所謂﹁欲界具三苦，色界無苦苦，無色界唯行苦﹂，就是這個意思。

其次八苦是什麼？列表如下：

八苦

八苦

- 一、生苦｜｜｜｜在母胎中，如囚牢獄。
- 二、老苦｜｜｜｜力弱形枯，神衰智鈍。
- 三、病苦｜｜｜｜諸根痛患，坐臥不安。
- 四、死苦｜｜｜｜四大分離，抽筋拆骨。
- 五、愛別離苦｜｜眷屬恩愛，生離死別。
- 六、求不得苦｜｜事不稱心，欲得偏失。
- 七、怨憎會苦｜｜冤家會遇，如眼中釘。
- 八、五陰熾盛苦｜五陰煩惱，如火熾然，焚燒身心(前七苦外所有其他諸苦皆收攝在此苦之中)。

八苦前四屬身︵由身發生故︶，後三屬心︵由心發生故︶，最後一苦，總括身心。又前七苦是別，別指一種而言，乃過去所感之果。後一苦是總，總括身心諸苦而說，乃現在起心動作，為未來得苦之因。因果牽連，相續不斷，無期痛苦，何日解脫？能依般若而修，即可度脫！此外還有三災苦，八難苦，十苦，百苦，乃至無量諸苦，說不能盡。然而使我們感這一切苦厄的終究是

誰？溯本追源｜｜皆由一切眾生迷執五蘊，認此幻妄身心為實我，演成我執牢不可破，由我執故而起貪戀取著，其病源就在不能照見蘊空這一點。若再切實的說：原因皆由不了色蘊非實，故對境貪戀，由領受而想相，依想相而造業，由業牽識而受生死，因受生死，故有一切苦厄。菩薩用般若無相觀，觀此五蘊身心皆是緣生無性，當體即空。於是，則自然沒有自私自我的顛倒執著而去廣造一切不合理的惡業的哩！惡業是苦因，生死為一切苦本，今既無苦因，則生死永斷，自不受一切苦厄，所謂既無原因，安有結果。以菩薩能空五蘊故能度脫一切苦厄。如色蘊空，則能度脫八苦中依身所生的前四苦受想行識四蘊空，則能度脫八苦中依心所生的後四苦。當知五蘊既空則貪瞋等之煩惱無由生起，那怎會去妄造那些五逆十惡的三途惡因？於是非僅度脫人間的苦厄，則連地獄、餓鬼、畜生的三途苦果也都沒有了。尤其不造一切惡因，自無一切苦果，則諸天災人禍的一切苦厄終沒有他的份兒，這就是度一切苦厄的意思。同時又要知道到底誰在驅使著這五蘊去造那些苦惱

和災厄的事出來的呢？主動者就是｜｜三惑煩惱︵被三惑煩惱所蔽故不能照見蘊空︶！凡夫被見思煩惱所蔽，於五蘊，十二入，十八界，而起我執，招分段生死苦。二乘被塵沙煩惱所蔽，於四諦，十二因緣起偏空法執；權教菩薩被無明煩惱所蔽，於六度起幻有之法執，招變易生死苦。今菩薩行深般若觀智明了，非僅照見五蘊皆空，就是四諦十二因緣以及六度等法，無不當下一一照見皆空。即下文所謂是故空中無色……無智亦無得︵今經僅言照見五蘊者是文之簡略耳，據理應云照見五蘊等﹁等於十八界，四諦十二因緣，智得﹂皆空，方與下文是故空中無色……無智無得，互相照應，故筆者在這裡預先總為標出以收釋一切苦厄句，否則一切苦厄僅指凡夫分段生死罷了；這是不合乎般若大乘教義的。按義淨三藏譯本則照見五蘊下有一﹁等﹂字。唐窺基大師心經幽贊，及靖邁的心經疏均有一等字，這是很值得研究的︶。以五蘊、界︵十八界︶，入︵十二入︶空，而六道之迷情破，則見思惑斷，度脫分段生死，四諦因緣空，而二乘之執見亡，則塵沙惑斷；無智無得，而十方

菩薩成，三世諸佛之阿耨多羅三藐三菩提證，則無明惑斷，而度脫變易生死。三惑圓斷，二死永亡，還有甚麼一切苦厄可言呢？蓋煩惱如黑暗，般若如燈燭，以燭照暗，暗無不除，般若照時惑無不消！三惑為造業感苦之本，根本既滅，苦果自亡，一切苦厄自然度脫無餘。總之迷時妄見諸相為實有而起貪著為凡夫，故有一切苦厄；悟時徹見諸法皆空，不生取著為菩薩，故無一切苦厄。

統上所說，般若能觀為智，五蘊所觀為境；修觀結果是空，所獲益處是自在和度一切苦厄。自在約得樂方面說，度苦約離苦方面說。

講到這裡我再來說個最淺顯的譬喻作結論：心││實相，如天上明月，五蘊如水底月影，小孩無知，不知月在天上，以為月在水底，心起貪愛，持器撈取，或入水捉摸，非但不能得之，且有失足墮水之險︵此即苦厄︶；此喻愚痴凡夫，不識本具佛性，妄認五蘊幻法為實我，造業受報。若成人者，則了知可愛之月乃在天上，儘可逍遙月下，任意幽賞，何等愉快！全無險難︵即

度一切苦厄︶；此喻菩薩行深般若，能照見蘊空度一切苦厄。還有一個譬喻：五蘊虛妄之法，好像圖畫上的山水人物，戲劇中之王侯將相；智者，了知畫是假設，戲是假演，自然不以紙上之山水人物，台上的王侯將相，認為實事實物，於中生是生非。然而痴人則事事認為真實，於中顛倒取著，胡鬧是非。智者喻菩薩具般若妙智，故能照見五蘊皆空。痴人喻在迷凡夫，因無智慧故於五蘊幻法妄生取著，妄造惡業，妄受苦報，故有一切苦厄。

︻合釋︼五蘊身心為一切眾生造業受苦的總根源，現在既空了它，自然沒有一切苦厄的產生，故曰度一切苦厄。丁四明所得益竟︵丙初總示文至此完︶。

丙二：詳明般若真空實義分四
- **丁初：遣執**
- **丁二：顯性**
- **丁三：破妄**
- **丁四：證果**

今初：遣執

︵上文略明五蘊皆空之理，今更廣為發揮，並示三觀之法以遣諸執︶

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；受想行識，亦復如是。

舍利子是本經的當機，所以觀自在菩薩在要說法前，先招呼他一聲以提醒他的注意。尤其是般若甚深奧義，菩薩欲暢宣之，唯非上智之人不可與言，故特呼佛弟子中智慧第一的舍利弗而告之。按法月譯本云：「於是觀自在菩薩，以三昧力，行深般若波羅密多時，照見五蘊自性皆空……從三昧起即告慧命舍利弗！菩薩有般若波羅密多心……汝今諦聽善思念之！我當為汝分別解說……」。

︻分釋︼**舍利子**，是人名，就是舍利弗︵為南天竺波羅門提舍之子，字優波提舍，號舍利弗︶。「弗」是梵語，譯為子，舍利譯為ご鷺，合言之為ご鷺子；現在稱為舍利子者，乃華梵合稱。舍利是印度的一種美眼鳥，其母眼似之，因此名為舍利；尊者連母立名故稱為舍利子︵謂舍利之子也︶。

色不異空，「色」指身暨宇宙一切萬有的現象。「不異」，異字除作各

異的解釋外，還可作離字解。「空」有二義，前文曾經說過了。現在先來把這四句文義略釋一下：

緣起假象謂之「色」，緣生無性謂之「空」；雖有假象都無實體故言「不異」。所謂色雖分明顯現而無實體，故說**色不異空**；雖無實體，而分明顯現，故說**空不異色**。一切色法皆藉眾緣而生起，本無自性，非色滅而後始空，即存在時亦不過一種幻相，莫不當體即空，故說**色即是空**；依性空而幻生一切萬有的色法，則性空便為一切色法之本體，故說**空即是色**。以上所說是約緣起性空義（一、由因「緣」和合生「起」之法，皆無自「性」，其體本「空」，故云緣起性空。此空字作虛妄不實解。二、謂一切「緣起」諸法，皆依真空理體而生起，當體——其「性」——即是真「空」，故云緣起性空此空字指真空。今取虛妄之空釋之）。今再略為申明：

何謂緣起？何謂性空？須知世間一切事事物物，莫不全由各自需要之種種條件——緣，組合而生起，這叫做緣起。一切事物既皆仗因托緣而生，

自然沒有實在不變的個性，因此說為性空。以其沒有不變的自性，所以才能在一定的場合下，而和合產生另一種的事物︱︱例如木經火燒則成炭，泥經窯煉則成瓦，或磚。它︱︱一切事物，如果有自性的話，那就永恒不變了。所以不能永恒不變，就是沒有自性，因無自性故能緣起︵幻生一切事物︶，因緣起故說性空。這便是﹁色不異空﹂等四句的道理。括要的說：因緣起而性空︱︱﹁色不異空﹂，依性空而緣起︱︱﹁空不異色﹂；緣起無自性當體即性空︱︱﹁色即是空﹂，性空為緣起所依即是緣起之本體︱︱﹁空即是色﹂。亦即所謂：緣生無性︵有而非有︶︱︱色不異空；無性緣生︵空而不空︶︱︱空不異色。緣生而無性，無性而緣生︵即有即空︶︱︱色即是空空即是色︵此約虛妄不實以明空義︶。

中論云：﹁未曾有一法，不從因緣生︵緣起︶，是故一切法，無不是空義︵性空︶。以有空義故，一切法得成︵緣起即性空︶，若無空義者，一切法不成︵性空即緣起︶。這句偈可謂揭破緣起性空的秘密︵以上約不異

解︶。又緣起不能離開性空，因其性空故能幻現一切萬有的假象｜｜色不離空，性空亦不能離開一切萬有的現象，以其沒有一切萬有的現象，便不能顯示性空｜｜空不離色︵此約不離解釋︶。大般若經云：﹁菩薩摩訶薩，行深般若波羅密多，不應於色求︵色不異空︶，不應於受想行識求︵受想行識不異空︶，不應離色求︵色即是空︶，不應離受想行識求︵受想行識即是空︶﹂。

一切眾生迷此五蘊身心，不能了悟一切緣起性空之理，依緣起因果而為雜染的流轉，因是生死無盡，如能依般若觀法而修便可度脫生死。

以上乃就緣起性空以釋﹁色不異空﹂等的四句道理。茲再約真如︵即真空實相︶緣起申明之：真如乃法界平等的一大理性，宇宙萬有是緣起的一大系統。真如一念活動而成宇宙萬有之現象，宇宙萬有之生起皆依真如實相為本體；真如為能緣起，萬有為所緣起，能緣起之真如舉體一動，即成所緣起之萬有。一切諸法既皆依真如而生起，則宇宙萬有無非真如體上之

現象，當體即是真如；而真如理性即是宇宙萬有之本體，舉體不離現象。至於五蘊身心豈能逃此例外，也莫不是真如體上的一種現象，當體即是真如；象雖生滅無常，體則常住不變。萬象是從其形相存在上而言，真如是從其性體靈妙上而言，絕對平等不生不滅之真如理性，永為一切萬有現象所依的本體，據此則真如與萬有並非別物，只要吾人能直下承認幻象當體即是真如就夠了。

如果明白了上面所說的道理，則宇宙萬有終不能離於真如而獨有的，正如萬物不能離於虛空而別存在；所謂緣起不離真如，故曰色不異空。而平等真如亦不拒絕萬有隨緣之用，正如廣大的虛空並不拒絕萬象的發揮；所謂真如不礙緣起，故曰空不異色。萬有既依真如而生起，當體即是真如，故曰色即是空。真如既為萬有之所依，即是萬有之本體，故曰空即是色。要之：萬有依真如而成立｜｜色不異空，真如為萬有之所依｜｜空不異色；萬有當體即是真如｜｜色即是空，真如即是萬有之本體｜｜空即是色。唐譯起信

論云：﹁一切法不異真如﹂。此則可為五蘊不異真如，真如不異五蘊，五蘊即是真如，真如即是五蘊；乃至真如即是諸法實相的一種鐵證︵以上約真空實相的第一義空以明空義︶。

先說﹁不異﹂二句是除執，即打破舊思想；後說﹁即是﹂二句是進取，即改立新觀念。因其﹁不異﹂故能離一切相︵不著一切法︶；因其﹁即是﹂故能即一切法︵不廢一切法︶。金剛經云：﹁所言一切法，即非一切法︵不異︶，是故名一切法︵即是︶﹂。中論云：﹁因緣所生法，我說即是空︵不異︶，亦名為假名，亦名中道義︵即是︶﹂。上面所引的幾句話對於﹁不異﹂和﹁即是﹂的道理，說得非常透徹之至。又色即是空，空即是色，實與﹁心外無法，法外無心；隨緣不變，不變隨緣﹂的意思相同。以心外無法故說空即是色，以法外無心故說色即是空。以隨緣不變故云色即是空，以不變隨緣故云空即是色。又色不異空，即非有相，空不異色，即非無相，色即是空，空即是色，即非法相亦非非法相。

總上是發揮性相不離，空有不二的道理。先明﹁不異﹂是漸義，以其既云不異，則分明色與空是兩個，不過性質相同耳。因而更進一層明﹁即是﹂，是圓義，此則色與空融為一片無二無別矣，這才合乎般若第一義空。我們如能依觀照般若，以體會諸法如實之相，當體即是真如，則為菩薩究竟解脫；若迷乎此理，逐境生滅，顛倒執著，即是凡夫長處沉淪。

這部心經純以觀照般若為宗旨，實相般若為歸趣，因此有再約三觀發揮的必要。

凡夫不知緣起性空之理，處處執著，故用空觀照之，了達諸法當體皆空，故說色不異空。這是攝用歸體的道理。

二乘人雖能了達諸法皆空之理，可是我執已破，而空執未忘，飲三昧酒，墮無為坑，一味耽空滯寂，觀三界如牢獄，視眾生如冤家，不肯出來救度眾生，只是獨善其身，成自了漢，對於進取上乘，求無上道的這些事自不消說。因此常被佛呵斥說：﹁焦芽敗種，永無成佛之機﹂。今用假觀照之，了知真

空理體並非離了一切諸相之外而別有者，何妨即諸相而見真空，故說空不異色。這是從體起用的道理。

權教菩薩，雖能入空證道，出假度生，唯其入空時，認為有理可證，這是證道的一種執著；尤於出假時，認為有生可度，這是度生的一種執著；根本是在空法未忘，不能圓融中道之所使然。今以中觀照之，於入空證道時，則能不著於空，同時亦能出假度生；於出假度生時，則能不住於相，同時亦能入空證道。能夠入無入相，出無出相，空既不空，假亦非假，色空平等，二邊叵得，當體即空——色不異空，即假——空不異色，即中——色即是空，空即是色。自然而然地雖念念度生，而不見有生可度，心心求佛而不見有佛可求。於是則無證亦無度，雖無證無度，而終日如是度，如是證，空假圓融，色空無礙，故說色即是空，空即是色。這是體用和融，色空不二的道理。

要知道若色異於空者，則失了妙體，空異於色者，則失了妙用；色空不相即者，則體用隔礙，不能圓融。當在色時能夠隨緣不變，處空時能夠不變

隨緣；雖用色而能忘色，證空而能忘空，自無離色覓空和執空廢色之毛病的發生。於是則與實相般若相應矣！因此故詳明三種觀法。總之，歷無法時則名為空，歷有法時則名為假，歷二邊︵空假︶不住時則名為中。始終心要說：﹁真諦者泯一切法︵空觀︶，俗諦者立一切法︵假觀︶，中諦者統一切法︵中觀︶﹂︵就性德之理而言，謂之三諦；就修德之智而言，為之三觀︶。若無空觀則何顯法身之本體，怎能脫俗入道；若無假觀則何顯法身之妙用，怎能入世度生；若無中觀則何顯法身的體用不二，焉能去二邊相，而證圓滿的中道。大矣哉！三觀不可得而思議也！

上來初說色不異空，是破凡夫著有之我執，當修空觀。次說空不異色，是破二乘著空之法執，當修假觀。雖然說了色空不離不異的道理，尤恐其不能圓融相即，故後又說色即是空，空即是色的中道妙理，以破權教菩薩的空假二邊之執，令其修中觀。這色不異空等的道理很深奧，我來說一個譬喻比較容易明白。

比方有人依金製器︵金喻真空器喻色︶，則有釵簪或手環，頸鍊等的差別器相出現，雖形式宛然，實則沒有自體，這是怎樣說？因為它們一離了金的本身，就不成立了。可是相雖是假，體即是金。基於此點，則非僅不能廢金而別求器之存在，同時也不必毀諸器而別尋金的本體，當即器見金，即金是器。要在能認識金之平等相，不去取著器的差別相，則器器皆金，自無金器的顛倒是非之發生。今會通之，所謂：器不異金︵器無自體依金成故︶，金不異器︵金為器之本體故︶，器即是金︵器既依金而成，當體即金︶，金即是器︵金既為器所依即是器之本體︶。亦可取波水喻之：波喻色，水喻空。波浪依水而成，當體即水，則波不異水；水為波之體，全相是水，則水不異波。如是波即是水，水即是波。既知波浪即水，則不必撥波覓水；水即是波，則不致昧水逐波。一旦風息波平全體是水，就是未平時亦莫不當體即水。知道這種道理，則色空和融而不隔礙，相即而不相離了︵水遇風則起浪，心應緣即生色，波浪是幻相起滅無常；水是本體乃湛然不變。波浪雖幻而當體即水。

色心的道理推例可知︶。

眾生迷真執妄，似昧水逐波，所以隨業輪轉於六道而不息；諸佛菩薩了妄即真，似知波是水，所以應緣示生於十界而無礙。

現在不厭麻煩，再作一最切近而淺顯的說明：色即物質，空指精神。物質不能離開精神的主體︱︱色不異空；精神亦不能離開物質的作用︱︱空不異色；物質﹁是﹂精神的使用品︱︱色即是空，精神﹁是﹂物質的統御者︱︱空即是色。此則怎樣可以分離而失去聯絡呢？須知，缺了物質即失去現實的作用，缺了精神即失去思想的活動。所謂物質和精神兩者都要做到周密備至才為圓滿的。固不能偏重於外在的物質生活方面，而輕棄精神思想不顧，同時也不能偏重內在的精神思想方面，而輕棄物質而不用。光靠物質生活，或僅以精神思想要在社會活動著，是絕對不可能！又肉體沒有精神的維持則失了主宰；精神沒有肉體的供役則缺了運用。肉體和精神是很有密切關係的。色不異空，空不異色……的道理，就是這樣。

受、想、行、識、亦復如是，前是約觀身方面說，現在是約觀心方面說。五蘊中先舉色蘊為例，其餘的四蘊亦莫不一一皆如色蘊之虛妄不實，當體皆空不過色蘊是物質的現象，行等四蘊是心理的現象；雖然性質不同，其緣起性空是一樣的。因為行等四蘊，根本亦藉眾緣──六根，六塵和合而成，本無自體，一一皆不異空，皆即是空；故曰受想行識，亦復如是。詳言之，即受不異空，空不異受；受即是空，空即是受。想、行、識三蘊類此可知。至於觀法也像破色蘊時例之就是。

【合釋】啊！舍利弗！依空幻起底物質現象（色）是不異空的，為物質現象作本體底空是不異色的；那末，物質的本體就是空，空的現象就是物質。丁初遣執竟。

丁二：顯性（上文明觀法以遣諸執，今欲破妄相，先顯實相）

舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。

【分釋】上文指示色空不二的道理是遣除諸執，今更進一步直顯諸法

性體；故重呼舍利子而告之曰：**是諸法空相**「是」作此字解，乃指法詞。「諸法」即前五蘊，及後之十二入，十八界，十二因緣，四諦等。「空相」就是真空實相；意謂此色受想行識的五蘊等諸法，皆是真如緣起的一種現象，當體即是真空實相；故曰是諸法空相。

實相理體真常不變——非可以作之使其生，壞之使其滅；又非由般若照見然後始有謂之生（本來不生故），亦非般若未照見前則無謂之滅（本來不滅）；故云**不生不滅**。實相理體本自空寂——非可以染之使其垢，治之使其淨；又雖被惡緣所染性本不垢，雖為善緣所熏性未嘗淨；故云**不垢不淨**。實相理體本自圓滿——非可以加之使其增，損之使其減；又非修般若時豁破無明實相顯現謂之增（實相本自不增故），亦非未修般若時被無明所障蔽迷而不覺謂之減（實相本不減故），故云**不增不減**。換句話說：實相之理體，因不變故——色現時，身生不隨之而生，色滅時，身死不隨之而滅。因空寂故——凡夫染於有漏惡法，不隨之而垢，聖人熏於無漏善法，不因之而淨。

因圓滿故｜｜眾生迷之並不見其滅，諸佛證之亦不見其增。妙哉實相！亙古今而不變，歷萬劫而常如；生佛一體，凡聖無差。所謂象現非生︵不生︶，緣盡非滅︵不滅︶；隨流不染︵不垢︶，出障非淨︵不淨︶；惑斷不減，德滿不增；這就是不生不滅，不垢不淨，不增不減的道理。

良以真空實相絕待平等，於中本無生滅、垢淨等相可言，只因眾生迷昧，妄生計度執著，故有這些虛妄之相的發現｜｜緣聚妄見為生，緣散妄見為滅︵凡夫生此死彼六道輪迴妄見生滅︶；隨惡緣之染虛妄名垢，隨善緣之熏虛妄名淨；悟時妄計為增，迷時妄計為減。今用般若空觀照之則見真諦理，即不生；用假觀照之則見俗諦理，即不滅；用中觀照之則見中諦理，即不生不滅。不垢不淨，和不增不減例之可知。這些道理很深奧，我來說個比喻：

﹁不生不滅﹂，如電球投於電則光謂之生，而電亦不見其生，棄之則暗謂之滅，而電亦不見其滅；光暗雖有生滅，而電唯是一體，本無生滅。﹁不垢不淨﹂，如日光照於污泥，終不隨之而垢，照於澄潭，亦不因之而清；水有清

濁，而日光唯是一體，本無垢淨。﹁不增不減﹂，如掘地取空，楞嚴經云：﹁掘地一尺，即有一尺虛空，掘地一丈，即有一丈虛空﹂。蓋掘時空生而不見虛空之增，塞時空滅亦不見虛空之減；地有空塞，而虛空唯是一體，本無增減。真空實相不生不滅，不垢不淨，不增不減的道理亦復如是。

復次當知，這五蘊，十二處，十八界，是凡夫所迷之法；四諦，十二因緣，智得，是出世聖者所修之法。﹁生滅﹂指﹁蘊入處界﹂；﹁垢淨﹂指﹁諦﹂，﹁緣﹂；﹁增減﹂指﹁智得﹂。因眾生迷真逐妄故有生滅。十二因緣的﹁流轉門﹂是屬苦集二諦，為世間因果是﹁垢﹂；﹁還滅門﹂屬道滅二諦，為出世間因果是﹁淨﹂。菩薩修行其證道時為增，斷惑時為減。

今言不生不滅，不垢不淨，不增不減，是正明實相的理體本無凡聖修證、因果等事可言，直顯般若真空︱︱脫落諸見，泯絕群情。

︻合釋︼啊！舍利弗！這些五蘊等一切諸法，它的現象雖然是假，然而它的本體就是真空實相，本來沒有所謂緣聚為生，和緣盡為滅；也沒有出障為淨，隨流為垢；悟時為增，迷時為減等的虛妄之相。所以說，是諸法空相不

生不滅……。 丁二顯性竟。

丁三：破妄分三
- 戊初破　我相分三
  - 己初對迷心重者破五蘊
  - 己二對迷色重者破　二入
  - 己三對心色並迷者破　八界
- 戊二破二乘法相
- 戊三破　教菩薩法相

今初：對迷心重者破五蘊 Com bin

是故空中無色，無受、想、行、識。

此破相文共有三科，專為破凡夫及二乘人之迷我法二相而施設的。先破凡夫著五蘊之我相，凡夫所執我相，不出色、心二種。迷心則著思著想，執緣影虛妄以為心；迷色則著身著物，執四大幻質為實我，執萬有假象為實法；自無始來，未肯暫捨。因其所迷各殊，遂使法有開合不同｜｜有迷心重而迷色輕者，有迷色重而迷心輕者，或心色並迷者，佛心慈悲，佛智鑒機，以善巧方便，乃因人而施教：對於迷心偏重而迷色者輕，則為說五蘊之法｜｜合色法為一｜｜色蘊，開心法為四｜｜受想行識；此合色開心之法。若對迷色偏重而迷心輕者，則為說十二入，合心法為一個半｜｜意根一，法境半分，開

色法為十個半｜｜五根、五境、及法境之半分，此謂合心開色之法。若對心色並迷者，則為說十八界，開色法為十個半，開心法為七個半｜｜識六，意根一，法境半分，此謂心色俱開之法。︶

︵分釋︶**是故空中**，此四字當連貫到無智無得句。「是故」二字乃承上起下之詞，謂承上文諸法空相，起下文無色，無受、想、行、識；乃至無智亦無得。「空中」謂真空實相之中。無色等的「無」字就是空的意思。蘊空的道理已如上述。

前照見五蘊皆空，是約五蘊本身虛妄而言，今是就真空實相理性中，本無此等虛妄之相而說，非重複也。

這是對於迷心偏重，迷色輕者而說的，故合「眼耳鼻舌身」為色蘊一，開「意」為受想行識四蘊。 己初破五蘊竟。

己二：對迷色重迷心輕者破十二入

無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法。

此破十二入也。六根為內六入，六塵為外六入，合之為十二入。入是涉入之義，謂根能涉塵，塵能入根，根塵互相涉入而生識，並且為識之所入也。又名十二處︵舊譯為入，新譯為處，處是依托的意思，是說識乃依托六根六塵而生的︶。換句話說，六根六塵為識的所生處。六根為所依，六塵為所緣。

︹分釋︺**眼、耳、鼻、舌、身、意**　此為六根——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。根是能生義︵猶草木之根能生枝幹也︶，謂眼等六根能生眼等六識——眼根對色境即生眼識……意根對法境即生意識，故以根稱之。

眼有緣色的作用，根專司視之器官；耳有緣聲的作用，根專司聽之器官；鼻有緣香的作用，根專司嗅之器官；舌有緣味的作用，根專司嘗之器官；身有接觸的作用，並為眼等諸根所依的總機關，根即專司動作之器官；意有知覺的作用，根即專司思慮之器官。前五根為四大所成是屬物質的；後一根為心所依之根是屬精神的。但小乘以前念之意識為意根，大乘則以八識中的

第七末那識為意根。

此六根若依生理學的名詞來說，在體質方面謂之：目、耳、鼻、舌、皮膚、腦筋。就作用方面則謂之：視官｜｜眼根，聽官｜｜耳根，嗅官｜｜鼻根，味官｜｜舌根，觸官｜｜身根，以及心理學的感官｜｜意根︵官，職也，此六者各有其職司｜｜眼司視，耳司聞……︶。

又此六者有扶塵根和淨色根的不同。扶塵根，或作浮塵根，乃父母所生的，是外現之形狀，體麤而濁，但有形質，全無知覺。經中所謂：眼如葡萄朵，耳如新卷葉，鼻如雙垂爪，舌如初偃月，身如腰鼓顙 ，意如幽室見。因為它能扶助正根｜｜淨色根之作用，故名扶塵。又此眼等六根乃虛浮不實之法，故以浮塵名之；有損壞故。此浮塵根為所依，於中別有能依的淨色根，又名勝義根，此為正根｜｜乃眼耳鼻舌身等六浮塵根之實體，有發識取境的功能，勝於浮塵，故曰勝義。又因清淨四大所成，故以淨色稱之。此根隱於內部，體細而淨，猶如琉璃，非肉眼所能見，要是天眼則能見之；髣 2^{5}_{3} 如生理學家之

神經細胞。此眼等六種淨色根，若就生理學名詞來說：即視神經｜｜聽神經｜｜嗅神經｜｜味神經｜｜觸神經｜｜感神經︵這不過一種比喻，似是而非，不可當為正確︶。

如上所說，眼的扶塵根，就是眼球，眼的勝義根，就是視神經，但光有勝義根｜｜視神經，而沒有浮塵根｜｜眼球，則像盲人一樣，或者光有浮塵根，而沒有勝義根同樣不能發生作用。必須扶塵根與勝義根二者俱備，我們的眼睛，才能發生作用的。其他耳等諸根也是一樣的。

色、聲、香、味、觸、法，此為六塵。塵有染污、動搖二義：一、此六種能染污真心，故以六塵稱之。二、此六塵常在生滅變動，即搖動義。六塵亦名六境，因色等六法，為眼等六根所對象的東西｜｜境。前色等五塵是生理的對象，屬色法；後法塵是精神的對象，屬心所法。因為是六根所緣的六種境界，故名六境：

﹁色境﹂，眼所見的一切對象｜｜青黃赤白，長短方圓，乃至男女形貌。

﹁聲境﹂，耳所聞的一切對象｜｜琴瑟，管絃，環佩，歌1$_{1}^{2}$，乃至男女聲音。﹁香境﹂，鼻所嗅的一切對象｜｜龍麝，栴檀，沉香，脂粉，乃至男女身分之香。﹁味境﹂，舌所嘗的一切對象｜｜甘甜，鹹淡，酸辛，苦辣，乃至一切飲食美味。﹁觸境﹂，身所覺觸的一切對象｜｜冷煖，滑澀，輕重，柔軟︵如妙衣上服之觸受︶，乃至男女肉體接觸。﹁法境﹂，意所緣的一切對象｜｜五塵落射影子｜｜過去一切事物的幻影。︵此六塵境，於每境之中都具有﹁可意﹂﹁不可意﹂二種，以及﹁俱生﹂﹁和合﹂﹁變異﹂三種。即所謂可意色，不可意色，可意聲，不可意聲，乃至可意法，不可意法。例如醜陋之境，見之令人討厭者，此謂不可意色，美好之境，見之則生歡喜，此謂可意色。又歡樂之聲聞之適意，此謂可意聲。愁苦之聲，聞之生惱此謂不可意聲。香味觸法例之可知。至於俱生、和合、變異｜｜例如栴檀沉香等，它的香氣是與生俱來︵本來就有的︶，這叫俱生香。由物與物和合經人工製作而成的香如香水等，這叫和合香。由物質變異而生的如果類成熟時所增加的香，這叫

變異香。又如甘蔗之甜，黃蓮之苦，這都是隨其本性而然的，謂之俱生味。由多味和合而成的，如烹調之味，謂之和合味。由隨時所變生之味，如瓜熟而甜，薑老而辛，謂之變異味。餘者例此可知。

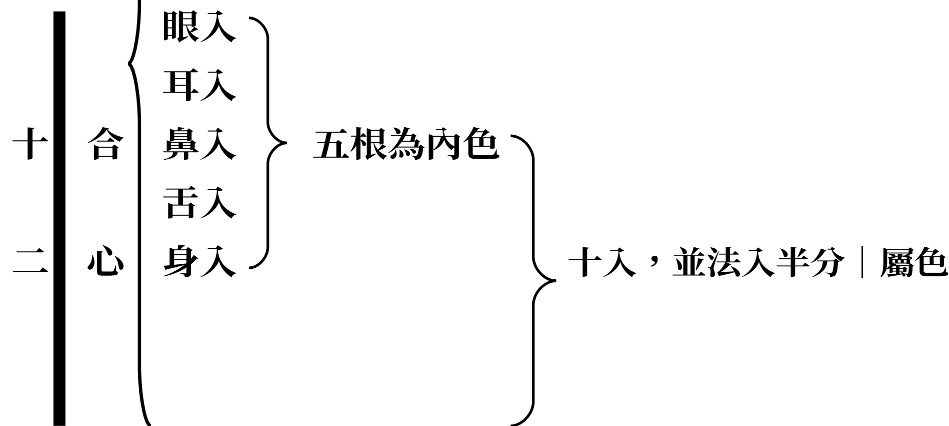
前五境︵色聲香味觸︶的道理容易明白，唯此法境較難了解，今更略為說明：例如昨天，或數個月前見一喜歡之物，或聽一悅耳之言，事雖過去而內心︵意根︶常在想像著這些過去事蹟︵幻影︶，這些幻影叫做法境，亦名法塵。

要知道此十二處各各皆可稱法，何故獨舉第六境名法處︵法塵︶耶？因為前五境乃各有所囿，是有限的，唯意一根所對立之境，乃遍攝一切法，是無限的，故特以法處名之。又此六境，亦名六賊。因其色等六境，以眼等六根為媒，常能劫掠自己本具的一切功德法財故。涅槃經云：﹁菩薩摩訶薩，對此六塵，如六大賊，何以故？能劫一切善法故﹂。

無眼耳等的**無**字，有兩種說法：一、離因緣假合之外，眼等六根各無自性

色等六塵不能建立。二、謂眼等六根，對於色等六塵，於中不起妄念分別自無根塵虛妄的一切作業（眼不貪色，耳不貪聲……）故曰無。須知此眼等六根和色等六塵，皆是真空實相中的一種虛妄現象，沒有實體，我人如能悟妄本空，融相歸性。相既無體，性自空寂，還有甚麼六根六塵之可言呢？故曰無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。大般若經云：「眼處但有名，乃至法處但有名，眼處空，乃至法處空」，即此意也。

以上是對於迷色偏重而迷心輕者所說的，故開眼、耳、鼻、舌、身五根，並色、聲、香、味、觸五塵，及法塵中之無表色半分，共十個半為色法；合意根，及法塵中之心所法半分，共一個半為心法。　己二破十二入竟。



開色入表

色入　　｜迷色重故開為十入半。
聲入
香入　　五塵為外色（色、聲、香、味、觸入）
味入
觸入
法入
- 無表色｜意識所緣境，是無見無對色，以其不能表示故，少分屬心。
- 心所法｜六識心王各有心所相應而起，是心所法，少分屬色。

意入｜意識心王，及法入少分｜屬心｜迷心輕故合為一入半。

己三：對色心並迷者破十八界

無眼界，乃至無意識界。

【預釋】此破十八界也，即於六根、六塵之外，更加六識合計三六成十八界。「界」，是界限義。因此根塵識三六十八法，各有界限不混。所謂六根有六根的界限，六塵有六塵的界限，六識有六識的界限。若詳細來說，眼根

有眼根的界限，乃至意根有意根的界限；色塵有色塵的界限，乃至法塵有法塵的界限；眼識有眼識的界限，乃至意識有意識的界限。如眼根以色塵為界，耳根以聲塵為界……意根以法塵為界。又色但為眼所緣，不能越色有見；聲但為耳所緣，不能越聲有聞……法但為意所緣，不能越法有想。色塵以眼根為界，聲塵以耳根為界……法塵以意根為界。因眼所見唯色，非聲香味等能為所見者；耳所聞唯聲，非色味觸等能為所聞者……又眼識必依眼根而發，餘根不能。而眼根除發眼識之外，亦不能另發耳鼻舌等識︵此約凡夫迷方面說，所謂元依一精明分成六和合︶，其他推之皆然。總之色為眼所緣之界，眼為色所入之界，合眼根色塵則為眼識所發之界。耳鼻舌身意例此可知。又色境在外為外界，眼根在內為內界，識生其中為中界。因各各界限不同，故以十八界名之。復次﹁界﹂含有：﹁作用﹂和﹁保持﹂二義。如眼為能見，色為所見，眼識為能了，這是作用的界限。又因有界限故，能保持自相不失，如我們中國有一千一百六十餘萬方公里的國土，如果沒有界限，則失去了

中國的自相了。十八界的道理亦復如是；如果失了界限則無所謂六根、六塵、六識了。

︹分釋︺**無眼界，乃至無意識界。**「乃至」二字是文章的一種省略法，沒有把十八界的名稱一一說出，但舉最初之眼界，以及最後之意識界，那中間耳界、鼻界、舌界、身界、意界之五根；色界、聲界、香界、味界、觸界、法界之六塵；以及眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界之五識等的十六界以「乃至」二字把它省略了。

能見之根名為眼界，能聞之根名為耳界，乃至能覺知之根名為意界。所見之境名為色界，所聞之境名為聲界，乃至所想像之境名為法界。了別色境名眼識界，了別聲境名耳識界，乃至了別法境名意識界；合攏來謂之十八界。六根六塵的內容上面已經講過，現在來略說六識內容：

眼根為所依，色境為所緣以生了別為其用，叫做眼識；耳根為所依，聲境為所緣以生了別為其用，叫做耳識；乃至意根︵意根即第七識，專執第八

識見分為我，而成我執，由我執發生意識，而見萬法，故六識以七識為根︶為所依，法境為所緣廣起分別計度為其用，叫做意識。總之依眼根所生之識為眼識，乃至依意根所生之識為意識︵此皆從所依得名︶。眼識以了別色境為它的作用，乃至身識以了別觸境為它的作用，意識以了別法境為它的作用。前五識所依的是物質性的色根，第六識所依的是精神性的心根。

嚴格的說：前五識的功能是直覺，只能各緣一境︵如眼識緣花時則不能緣鳥︶，全無籌量分別之心，並且但緣現在，不緣過去、未來。第六識的功能是分別計度，且能回憶過去，預想未來，此為眾生造業之良媒也。

眼等六識若依生理學的名詞來說，就是：視覺｜｜眼識，聽覺｜｜耳識，嗅覺｜｜鼻識，味覺｜｜舌識，觸覺｜｜身識，知覺｜｜意識。前五識相當於心理學之﹁感覺﹂｜｜見色聞香只知是色、是香，不起第二念。第六意識相當於心理學之﹁知覺﹂｜｜不但知是色、是香，能更進一步，知其是花之色，是花之香及其他。

前十二入有的屬色，有的屬心，唯此六識，概屬心法。總之識依於根而發生了別，根依於識而發生作用，塵為根識所作用所了別。又六境是六根所緣，為六識所認識的對象；六根是能緣六塵，為六識所生起的處所；六識是依六根所生，為了別六境的功能。根塵識這三者，有相依為命的密切關係，如缺了一者，則對於一切事物就不能發生活動｜｜作用。因此，根境識三，必須相應一致方能發生種種作用。根與境相接，如沒有識與他們｜｜根境的聯絡，那物質與精神是不能發生任何作用的。所謂：﹁心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味﹂。

六根六境虛妄不實的道理已如上說。以其所依之根塵既空，而能依之識心自無。所謂內既亡六根，外亡六塵，中亡六識，三者俱空則靈光獨耀，內外中間融歸一性｜｜真空實相！那麼，十八界虛妄之法當在何處？故曰無眼界乃至無意識界。

楞嚴經云：﹁根塵脫粘，識無所寄，根塵無體，識性元空﹂。又云：﹁若

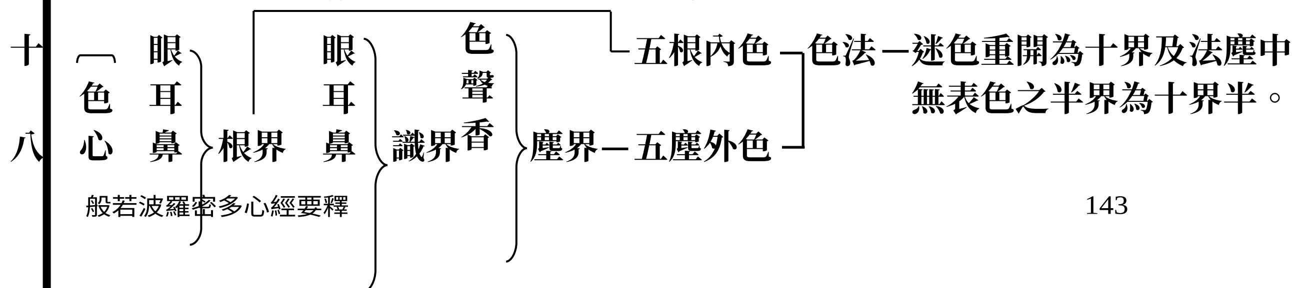
有一人發真歸元，十方虛空悉皆消殞﹂。十方虛空尚且消殞，何況蘊入處界呢？須知此等妄相，皆由凡夫心生顛倒執著而有，吾人果能不被所迷，了妄即真，全相皆性，則法法當體即是真空實相，還有什麼五蘊等的這些幻相可言。於是則轉五蘊為三德，轉十二入為二相︵智相，用相。轉六根為智相，轉六塵為用相︶，轉八識為四智。六祖惠能說：﹁識本是智，更不須轉，只是悟得八識自性清淨，當體便是大圓鏡智。﹂識得此理，則蘊入處界，本極圓妙，根根塵塵無非自性中普光明智。奈因眾生迷昧，妄生執著，故不得不破耳。

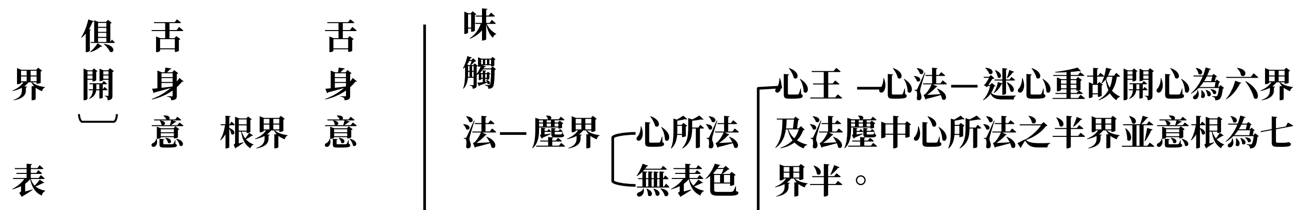
總上來說：這些蘊入處界的虛妄之法，皆是迷真幻現的一種緣起假相，它的本體是空的，不過凡夫痴迷認為實法，菩薩用般若妙智觀之，了知真空實相的理體上，本無此等虛妄之法，故一一無之。當知，若就事方面，則此蘊入處界，乃迷情虛妄之法，是苦本，是無常，是無我，故當極力破除。真空實相，乃真實究竟之理，是常、樂、我、淨，故當徹底證得。所謂若不空掉諸法虛妄，何處覓得真空實相，此乃方便義也。若就理性方面，即從一切法本性

中而融觀一切，則虛妄相中全體皆真，觀煩惱即菩提，生死即涅槃，實無少法可破︵即一切法︶，亦無少法可得︵離一切相︶，一切不壞不失，無得無證，法法即實相，法法皆真空，此乃真實義也。

以上是對於色心並迷者而說的，故開六根的眼、耳、鼻、舌、身五界，六塵的色、聲、香、味、觸五界，以及法塵中的無表色半界，為十界半，屬色法。開六識的眼識……意識六界，以及法塵中的心所法半界，並意根一界為七界半，屬心法。總共十八界，成三科法門，各隨眾生根性，任修一法，即能悟入，所謂一悟一切悟。

︻合釋︼照上面所說︱︱﹁是諸法空相﹂的道理看來，便知道真空實相的理體上，本來清淨空寂，於中沒有色受想行識之五蘊，和眼等六根，色等六塵，以及眼識界等六識的虛妄之法，故曰無色……無意識界。 己三對色心並迷者破十八界竟︵戊初破凡夫我相文至此完︶。





戊二：破二乘法相分二——己初 破緣覺十二因緣法
己二 破 聞四諦法。

己初：破緣覺十二因緣法

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

【預釋】此空十二因緣也。何謂因緣？因是親因，如種子，為能生之種；緣是助緣，如雨露人工等，為助生之機。亦可說，事的起源為因，中間助成為緣。共有十二支：一、無明，二、行，三、識，四、名色，五、六入，六、觸，七、受，八、愛，九、取，十、有，十一、生，十二、老死，此為一切眾生涉歷三界輪迴六道的一種由來。

二乘人雖破了我執，而法執尚存，因為實相門中若有一法未亡，都是虛

妄所在，未能徹證真空圓融之理，所以亦要破之。此十二因緣乃緣覺所修之法。梵語辟支迦羅，又名辟支佛。﹁辟支﹂譯為因緣，﹁佛﹂譯為覺，合言應云因緣覺，略稱緣覺，又名獨覺。通常的解釋，說是生於佛世，聞佛說十二因緣法而悟道者謂之緣覺，其實不一定生有佛世，稟佛因緣法而悟道的才稱為緣覺，就是生無佛世，但蒙善知識的開示，或自己閱讀經典由因緣而入道的均可稱為緣覺聖者！否則生於佛前佛後的眾生，那就永無成就緣覺聖者的可能了。若生無佛世，或在佛未傳教的地方，沒有稟受世尊的教法，或善知識的開示，獨宿孤峰，或隨處任緣，以宿世善根，能夠楙物悟道，所謂：﹁秋觀黃葉落，春楙百花開，看物變以悟無常，感時遷而入真道﹂。如是觀察因緣生滅的道理，獨自覺悟解脫者叫做獨覺︱︱雖同為因緣悟道，唯其無受佛及善知識開示故。其實也不一定生無佛世入道者為獨覺，就是佛在世時，因沒有機會親聞世尊說法，而能獨自觀察因緣楙物悟道者，何嘗不是獨覺之類，否則此類聖者在佛世時，終沒有他的地位了。似此實有違背佛法

平等圓融沒有專制和偏狹思想的宗旨了，同時也不能表示佛教的特長所在｜｜人人都有自覺的可能。總之修十二因緣法，覺悟無生之理而證聖果者，名為緣覺。此為小乘辟支佛果。

︻分釋︼**無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡**。此文順序應云無無明，乃至無老死為一句。亦無無明盡，乃至無老死盡為一句。﹁無﹂，作空字解︵謂無明空，乃至老死空︶。﹁盡﹂，作滅字講。﹁乃至﹂二字是超略詞，謂於十二支但舉最初之﹁無明﹂與最後的﹁老死﹂二支，略去中間的﹁行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生﹂，十支。此十二因緣，亦名十二緣起，十二重城，十二荊棘，十二連環，各有其義，避煩不述。按十二因緣有流轉門，和還滅門二種：流轉門是說明輪迴生死之相狀，乃由迷而成凡，是苦因苦果。還滅門是指示解脫生死的法門，乃由悟而入聖，是樂因樂果。

何謂流轉門？這是一種譬喻：凡夫生死無盡，猶如水的﹁流﹂動不息，車輪的旋﹁轉﹂無停一樣，故以流轉門稱之；此乃六道凡夫生死之法。何謂

還滅門？即﹁滅﹂除煩惱生死，﹁還﹂歸涅槃真性，故以還滅門稱之；此為三乘聖者解脫之法。

無明緣行，行緣識，乃至有緣生，生緣老死；此為流轉門，是順觀十二因緣，屬染緣起。無明滅︵盡︶則行滅，行滅則識滅，乃至有滅則生滅，生滅則老死滅；此為還滅門，是逆觀十二因緣，屬淨緣起。在要講流轉門以前，當先把十二因緣的名義略釋一下：

無明，就是不明︵體即是痴，迷昧為性︶，乃一切煩惱的總稱。由最初一念妄動障蔽本覺妙明，於真空實相理無所明了，因而妄生一切執著，此謂無明。要之無明就是迷惑心，到底迷個什麼？迷了我法二種空理。眾生不了五蘊幻化不實，妄執四大為自身相，六塵緣影為自心相，是為我執無明；不了諸法緣生無性之理，妄執萬有現象為實法，是為法執無明。所謂內執根身以為我，外執器界以為法。迷了我法二空的真理所以叫做無明；此為迷真所起的一念不覺。︻按無明有根本無明和枝末無明兩種：不明理性之空謂之

迷理無明︵不知真空實相離相之理︶｜根本。不明事相之假謂之迷事無明︵妄見萬法為實有︶｜枝末。迷理無明，指一念妄覺障於中道實相之理，使之不能顯發；迷事無明，指見思煩惱障生死之事，使之不能出離。凡夫不明真諦理，著於邪見名為見思無明；二乘不明俗諦理，著於空寂名為塵沙無明；權教菩薩不明中諦理，著於二邊名為根本無明。總之迷真謂之根本無明，起妄謂之枝末無明。︼

行是造作義，指一切行為，即依無明所造的善惡業。

識就是業識｜｜第八識︵是人生的總報主︶。此識隨業受報，為過去業力所驅，挾持所造善惡種子而來投胎，於有緣父母，當其交媾時，四週黑暗，唯見一幕淫劇，於明相︵淫光︶發現處，神識聰利，剎那即到父母身邊，那時昏昏迷迷，忽起一念愛心︵男的則愛母憎父，女的則愛父憎母︶，流愛為種，納識為胎︵流一念愛慾心為受生種子，於父精母血之中而成胞胎，將此神識處於臭穢胎獄之中︶。啊！慘了！生死的禍根將此演成，一切眾苦跟

在後面而來！此為投胎最初第一念︵止觀云：初托胎時名歌羅邏，此時即具三事：一命，二煖，三識。是中以報風為命，精血不臭不爛為煖，活動為識。此時便隨母氣息上下出入，名為識位︶。

名色，名指心識︵即神識初投胎時之謂︶，色指形體︵即父精母血混成之肉團︶。由於一念愛染投入母體為名，攬父母赤白二渧而成胎為色。所謂心物和合而成胎，胎相初成叫做名色︵此為胎中精神物質初備之相︶。因為初投胎時，六根未成，識心不能顯發其了別功能，但有心的名稱，沒有心的作用，所以不稱為心，只稱為﹁名﹂；初投胎時，形體未全，五官未具，不便稱身，故但稱﹁色﹂。此為嬰胎初凝還沒有完成六根的一個階段︵人生在胎內生育之次第分為五位：第一七日名羯羅藍位，又云歌羅邏，譯為凝滑，或云雜穢││父母之精血初和合而成的一團凝滑之穢物。第二七日為頞部曇位，譯為皰，經二七日漸漸增長而成為瘡☒之形。第三七日名閉尸位，譯為嬬肉，經三七日漸成嬬肉之質。第四七日名為羯南位，譯為堅肉，經四七

日漸成堅固之肉。第五七日名吡羅奢位，譯為肢節，又名形位，自神識投胎後至五個七日生諸根形，四肢差別，以上皆屬名色位所攝。自此以往，乃至出胎後亦有五位：一、嬰兒位，二、童子位，三、少年位，四、中年位，五、老年位︶。

六入即六根。在母胎十個月的中間，由名色漸漸成長到六根完備，於出胎後對六塵境有互相涉入的作用，故名六入︵自第五七日形位後，漸具根相至第六七日名髮毛爪齒位，第七七日名具根位，六根初成。從名色，六入至出胎，中間總有三十八個七日皆屬胎中位︶。此為有情一生自用之自體。

觸即接觸。根、塵、和合而成觸。指出胎後六根與一切外境之接觸。當小孩二三歲時，天真純樸，六根對境但起單純之知覺，沒有憎愛的分別。此為六根交際一切外境的一種作用。

受即領受︵領受所觸之境︶。根境相對於違順二種境界上，生起苦樂二種感覺謂之受。當四五歲至十歲時年紀稍長，知識漸開，知道接受一切境界，

對於飲食衣服玩具等，都有所求，且能分別好醜，唯不生貪愛之心耳。此為對境所起的一種情緒。

愛即貪愛。於所對境，能起貪愛。當十一二歲至十八九歲時，年將成人欲望既開，對於五塵欲境，心生貪著，唯尚未廣遍追求︵文中雖單舉愛字，其實亦含有憎字在內，所謂遇順境時則起貪戀之心，遇逆境時則起憎惡之心︶。此為對境所起的一種貪染心。

取即妄取，追取。二十歲後貪欲轉盛，於一切境，廣為追取︵文中雖單舉取字，實則亦含有捨字在內，所謂：遇可愛之樂境則念念貪求，必盡心竭力以求得之而後已，遇所憎之苦境則念念厭離，必千方百計以圖捨之而後已︶。此為愛染欲境的一種趨求︵前之無明是過去惑，今愛取二支為現在惑同時又為未來因︶。

有即業。有因有果之謂，由前際因︵愛取︶，生後際果︵生老死︶，業力牽引，因果不亡，遂演成三界輪迴的事實來。換句話說：由愛取二者所驅

使，而去造作種種有漏之業，以感未來生死之果報。果報的範圍雖廣，要之不出﹁依正﹂二報。﹁依報﹂即是欲有︵欲界︶，色有︵色界︶，無色有︵無色界︶。﹁正報﹂即是本有︵現在之身︶，中有︵中陰身，此身已死，後身未成，於此中間所受化身謂之中陰身︶，後有︵後世受生之身︶。﹁欲﹂等三有為受生處之依報，﹁本﹂等三有為所受身之正報︵前﹁行﹂指過去業，今﹁有﹂指現在業，雖屬現在卻為未來生死苦果之因︶。此為所作業力感報的一種規定。

生即受生。以現在所造之業為因，依因感果，必招來世受生││在四生六道中受生︵此﹁生﹂之一支通因通果，若對前之愛取有三支而言，則屬未來受生之果，若對後之老死一支而言，則屬未來感果之因︶。此為未來受報的一種活動。

老死即老耄和死亡。諸根衰敗叫做老，身壞命終謂之死。既有生就不能不死，則四大幻軀自然從少至老，無常轉變必至於死，如燃香相似的漸漸消

殞；要想永生不死，常壯不老是絕對不可能的！︵老死本來二事，何故合為一支？因為老不一定有的，如一般夭殤者則不歷此階段，故與死合為一支。︶此為未來受報的一種結果。

總之無明是無始一念不覺障蔽真心的一種虛妄︵過去惑︶；行是依無明妄惑所造的一切業因︵過去業︶；識是依所造業而受現世投胎之第八阿賴耶識︵業報主︶；名色是神識依父母精血，心身漸次發育的一種狀態︵約初受胎時言︶；六入是在母胎中六根初成的名稱︵約住胎言︶；觸是六根與六境接觸不起憎愛的一種作用︵約出胎後言︶；受是對境分別苦樂的一種感覺︵五六歲後的作用︶；愛是對境生起的一種欲望︵十四五歲後的作用︶；取是廣求五欲的一種作業︵二十歲後的作用︶；有是由貪愛而造作的一種業力︵作業成就︶；生是依著所造的業力去受報投生的一種事實︵依業受報︶；老死是由無常轉變根敗身亡的一種現相︵生命結果︶。也可說：﹁無明﹂是一切煩惱的總頭目；﹁行﹂是生死的創業者；﹁識﹂是

生死的責任者；﹁名色﹂、﹁六入﹂是生死的業報身；﹁觸、受、愛、取﹂是生死的犯罪者；﹁有﹂是生死的承罪者；﹁生、老死﹂是生死的受刑者。十二因緣的名義大約就是這樣。

現在要來講流轉的意思：為了﹁無明﹂不覺的愚昧性所使，迷於聲色貨利之中，處處顛倒取著，因而做出一切不合理的﹁行﹂為來；此則因無明而引起一切作業︱︱行，故曰無明緣行︵緣是生起和引起的意思︶。雜集論云﹁無明有二種業，一、令諸有情得愚痴故，二、與行作緣﹂。有了過去所造業因︱︱行︱︱牽識︵業識︶受報，此則因行而引起業識的投胎，故曰行緣識雜集論云：﹁行有二種業，一、令諸有情於諸趣中種種差別，二、與識作緣﹂。有了業識托胎，自然組成形體，此則因業識而引起名色的成立，故曰識緣名色。雜集論云：﹁識有二種業，一、持有情所有業縛，二、與名色作緣﹂。有了名色，自然漸備六根，此則因名色而引起六入的構成，故曰名色緣六入。雜集論云：﹁名色有二種業，一、能攝諸有情自體，二、與六入作緣﹂。有了

六根，自然能與一切外境接觸，此則因六入而引起接觸的作用，故曰六入緣觸。雜集論云：﹁六入有二種業，一、攝諸有情自體圓滿，二、與觸作緣﹂。既有了接觸。自然對順境為樂受，對違境為苦受，此則因觸而引起苦樂的感覺︵受︶，故曰觸緣受。雜集論云：﹁觸有二種業，一、令諸有情所受用境界流轉，二、與受作緣﹂。既有了苦樂的感覺，自然樂則生愛，苦則生憎，此則因受而引起貪愛的情緒，故曰受緣愛。雜集論云：﹁受有二種業，一、令諸有情於所受用生果流轉，二、與愛作緣﹂。既有了貪愛，因而開展欲心，廣為追求妄取，此則因貪愛而引起妄取的活動，故曰愛緣取。雜集論云：﹁愛有二種業，一、引諸有情流轉生死，二、與取作緣﹂。既有了妄取，自然廣為造作，而受業力的支配，此則因取而引起業有的規定，故曰取緣有。雜集論云：﹁取有二種業，一、為取後有，令諸有情發有取識，二、與有作緣﹂。既有了現在業因，必受未來果報︱︱六道受生，此則因有而引起帶業受生，故曰有緣生。雜集論云：﹁有有二種業，一、令諸有情後有現前，二、與生作緣﹂。

既有了生命，自然由老至死，於中免不了一切憂悲苦惱，此則因生而引起老死的結果，故曰生緣老死憂悲苦惱。雜集論云：﹁生有二種業：一、令諸有情名色、六入、觸、受、次第生起，二、與老死作緣﹂。至於﹁老死﹂二者，雜集論亦有解釋。彼云：﹁老死有二種業，一、數令有情時分變異，壞少盛故︵老︶，二、數令有情壽命變異，壞壽命故︵死︶﹂。

總之前者生起後者續之，故曰﹁無明緣行，乃至生緣老死﹂。此十二支要之不出惑、業、苦三道，及因果律。先明因果：

按無明與行二者為過去因，是能引之業因︵能成就現在識名色等五支果故，吾人一生之由來皆為此二因耳︶。識、名色、六入、觸、受，此五者為現在果，是所引之業果︵依過去無明與行二因所感，故望前過去二因是為現在之果，此乃我人現實身心活動的過程︶；此為過現二重因果也。愛、取、有此三者為現在因，是能生之苦因︵我人一生之所作業，皆生於此愛、取二支，以此二者所造之業為因，因必有果，故望後之生、老死二支是為現在之

因︶。生、老死二者為未來果，是所生之苦果︵此二者皆由愛、取、有三因之所感，故望現在之三因，則又為未來之果︶；此為現未二重因果也。所謂由過去無明與行二支因，招感識、名色、六入、觸、受的現在五支果。復由現在的愛、取、有三支因，招感未來的生、老死二支果。前因今果，今因後果。如是輾轉依因再感果，果上再造因，因果不昧，前後相繼不斷，生死輪迴無盡。

其次來說不出惑、業、苦的意思︱︱頌曰：無明愛取三﹁煩惱﹂︵煩惱即惑︶，行有二支屬﹁業﹂道，從識至受並生死，七事共成一﹁苦﹂道。這是說無明和愛取這三支屬於煩惱道︵無明為過去惑，是由惑發業；愛取為現在惑，是依惑造業︶。行和有這二支是屬業道︵行是過去業；有是現在業︶。識、名色、六入、觸、受、生、老死，這七支是屬於苦道的。﹁惑業苦﹂三道為一切有情輪迴生死的一大綱領。所謂依過去世的﹁無明﹂︵惑︶﹁行﹂︵業︶二惑業，招感現在世的﹁識、名色、六入、觸、受﹂五苦道；復由現在世之﹁苦道﹂︵識、名色、六入、觸、受︶，再生現在世之﹁惑﹂︵愛取︶﹁業﹂︵有︶；依現在世之惑業︱︱愛取有，再受未來世的苦道︱︱生

老死；依未來世之苦道再生未來世之惑業。現在之惑業既由現在之苦道而生則過去之惑業亦從過去之苦道而生；現在之苦道既生現在之惑業，則未來之苦道亦生未來之惑業。從上溯之則過去之惑業更從過去之苦道而來，往下趁之則未來之苦道更生未來之惑業；過去無始，未來無終。如是依惑造業，由業引生苦道，依苦道，再起惑，再造業，再感苦。惑業苦三成為螺旋式｜｜沒有窮盡的生死輪迴，故曰流轉門。

一切眾生從無始來，一直在這惑業苦的軌道上兜圈子｜｜跳不出輪迴。辟支佛觀察到這點，心生畏懼，厭生死苦，遂用般若生空智斷除惑業，於無限生死延續中獲到解脫而證涅槃︵滅苦︶。

上來把流轉門的道理大約講完，現在要來談談還滅門了。

當先檢討一下生死的根源。人生怎樣有憂悲苦惱，到底從何而來？是由無常轉變的老死而來的︵人生最悲哀而痛苦者就是老死︶；它｜｜老死又從何而來呢？是從投生來做人而有的︵因有了生的生命自然有結束生命的

老死︶；何故要來投生？由所作而規定了的業﹁有﹂牽引而來的︵既有業因當然要依業受報而來投生，所謂負債須償︶；有又從何而來？是由妄取而來的︵因為有了妄取才會去妄造有的業因︶；為什麼要去取呢？是被貪愛心所驅使的︵如沒有貪愛就不去取︶；愛又從何而來？是從領受而來的︵如不去領受則貪愛從何而起︶；受又從何而來？是從六根接觸六境而來的︵根不接境自然沒有領受︶；觸又從何而來？是從六入而來的︵沒有六根怎能去接觸塵境︶；六入又從何而來？是從名色而來的︵沒有心物和合的名色，怎能成就六入的作用︶；名色又從何而來？是由阿賴耶識去投胎而有的︵若無業識攬父精母血而成胎怎有名色的成立︶；業﹁識﹂又從何而來？是由各人﹁行﹂為上所造出來的業，識被業牽而入胎︵正如憑罪狀而入獄，若無業力自然不會牽識受報而投胎︶；行又從何而來？是由無明的迷惑心所驅使去妄作胡為而成業﹁行﹂︵心不迷惑自然不會妄作胡為︶。

反過來說怎樣才能沒有﹁老死﹂憂悲苦惱呢？當不去受﹁生﹂；要不受﹁生﹂，當不﹁造業﹂︱︱有；要沒﹁有﹂業，當不妄﹁取﹂；要不妄

﹁取﹂，當不妄為貪﹁愛﹂；要不貪﹁愛﹂，當不妄為領﹁受﹂；要不﹁受﹂，當不妄為接﹁觸﹂；要不﹁觸﹂，當勿妄用﹁六根﹂︵六入︶，要無﹁六入﹂，當勿產生﹁名色﹂；要無﹁名色﹂，當空業﹁識﹂；要空業﹁識﹂，當不妄作││﹁行﹂；要不妄作，當破﹁無明﹂；無明一破則生死自休。

到此可就明白了，生死的根源原來就是這個││無明！那麼，想求解脫生死，當先斷無明為下手功夫，猶如擒賊必先搗其巢而擒其王方能克盡全功這是一種最恰當的譬喻。然而問題又來了，到底要怎樣才能滅除無明？當用般若觀照功夫，觀察無明無性，當體即空。因為無明是我人真心上的一種虛妄，凡夫不覺被其所迷，菩薩智悟了知是幻。這種道理，當舉一喻，比較易懂。就拿﹁空華﹂來說，空本無華，而病眼人則妄見為有，淨眼人則唯見澄空︵空喻真心，華喻無明，病眼人喻凡夫，淨眼人喻菩薩，唯見澄空喻無明當體即空︶。能了悟到這點︵無明無性︶，則無明當下瓦解冰消││成為烏有。

無明一滅，則真心顯現，於是對於一切事理都能明白不昧，自然也就不會迷執我法二相，生出種種顛倒取著而去妄造一切惡業｜｜行︵無明滅則行滅︶。既不造業，那還有依業受報的業﹁識﹂呢︵行滅則識滅︶？沒有業識，自然不會產生在胎的名色︵識滅則名色滅︶。既無名色，則安有六入的構成︵名色滅則六入滅︶。六入既無，誰去接觸︵六入滅則觸滅︶。沒有接觸，怎能領受︵觸滅則受滅︶。領受既無，便不生貪愛︵受滅則愛滅︶。既無貪愛，怎能妄取︵愛滅則取滅︶。既不妄取，自無有業︵取滅則有滅︶。既無有業，誰去投生︵有滅則生滅︶。既不投生，那有老死︵生滅則老死滅︶。所謂前者滅除，則後者不起，故曰無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅。蓋無明為生死根本，所以一滅了它，其餘十一支則不斷自斷了。這好像砍樹一樣，從根砍斷則全樹皆倒。因此，所以斷了無明，便可﹁還﹂復真性︵真性被無明蒙蔽不顯故︶，﹁滅﹂除生死︵生死被無明牽累故︶，故曰還滅門

吾人如順著生死潮流，則無明緣行，乃至生緣老死，於是乎永受生死。反之能逆了生死潮流，則無明滅，乃至老死滅，於是乎獲到解脫。

上來所說流轉門是觀察世間生死之緣起，屬解方面的；還滅門是進修出世解脫之法門，屬行方面的。雖則以「此有故彼有，此生故彼生」為原則的十二因緣，能令有情流轉生死；卻也幸有以「此無故彼無，此滅故彼滅」為原則的十二因緣，可使眾生還滅生死。雖然如是，但在般若照見皆空下卻一律沒有它的存在。這裡或許有人要發生疑問說：還滅門是出世聖者解脫生死的法門，為什麼也不許它的存在呢？因為解脫是對生死而言，一有對象便是妄想||凡夫心想。蓋自性覺照本無無明，自性無縛不須解脫︵無無明盡︶。所謂既無無明，自然沒有生死，生死既無，還有什麼解脫可言？換句話說：既沒有生死流轉之法，還用得到滅生死的還滅法門嗎？無無明，亦無無明盡的道理，即此可以明白了。

菩薩行深般若用一心三觀，照了一境三諦，了達無明當體即是真空實相，行識乃至老死亦莫不一一皆然。

永嘉大師說：「無明實性即佛性，幻化空身即法身」︵佛性法身就是實相︶。這對於無明當體即實相的道理，可說是一個極有力的證明︵前是約

無明虛妄不實，此乃約無明當體即真，正與前文破五蘊時約虛妄不實之空，及第一義空之意同︶。

無無明句，是空流轉十二因緣；亦無無明盡句，是空還滅十二因緣。前者須用觀照工夫對治，有能有所，這是空法未圓。後者則連能空之空亦空，是更進一層以顯般若真空義，此則非但破除我執無明，那法執無明亦被遣除無餘。

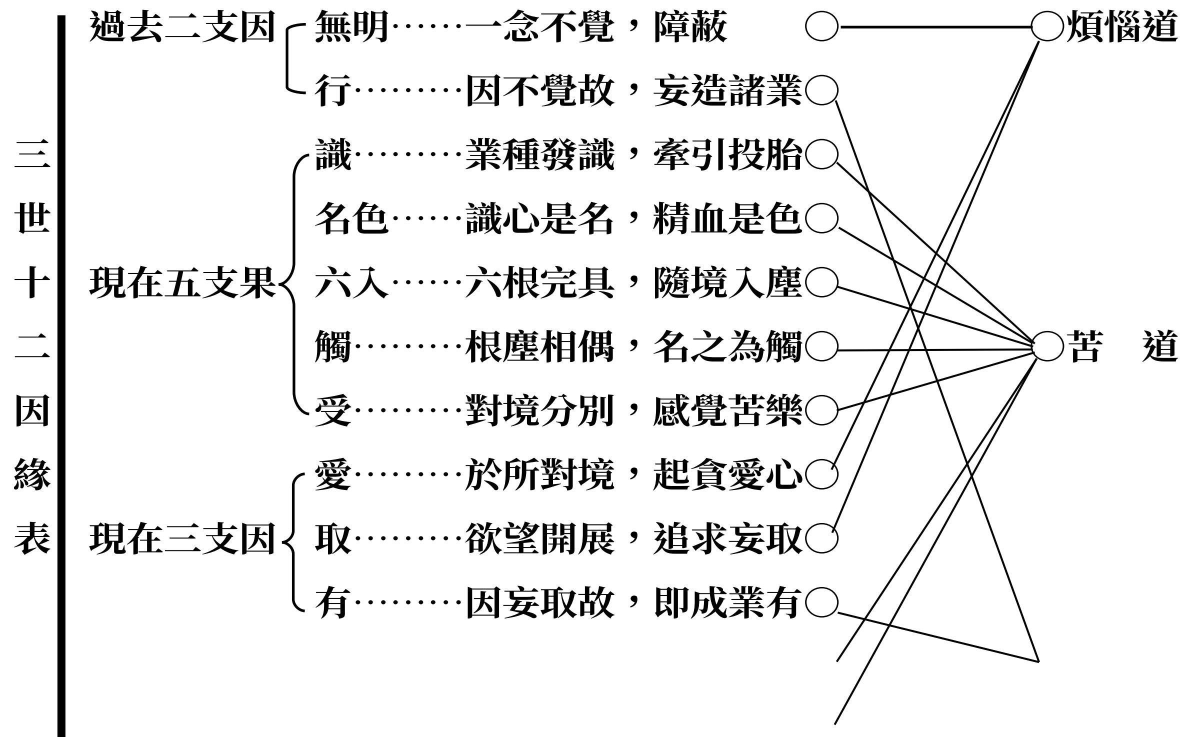
復次當知此十二因緣也就是四諦法，不過一種開合而已，名詞上雖有差別，性質上卻是相同。無明、行、愛、取、有，此五者合為集諦；識、名色、六入、觸、受、生、老死此七者合為苦諦；觀因緣智為道諦，十二支滅為滅諦。又流轉門，即是苦集二諦；還滅門即是道滅二諦。或問：既然名異義同，何故重說？答：為適應眾生的機宜故。

︻合釋︼真空實相的理體上，究竟清淨解脫，非僅沒有凡夫流轉的十二因緣，同時也沒有聖者還滅的十二因緣。因為它既名為緣起之法，則在諸法空相中也要否定它的自性。既然沒有無明，乃至沒有老死，自然也就沒有無

明滅，乃至老死滅；故曰無無明，亦無無明盡……。

己初破緣覺十二因緣法竟。

列表如後



未來二支果 ┌ **生………依所造業，償報受生○**　　　　　**○業　道**
└ **老死……既然有生，難免老死○**

己二：破聲聞四諦法

無苦、集、滅、道。

︻預釋︼此空四諦也，苦、集、滅、道，謂之四諦。又名四聖諦，謂聖者所悟之真理，依此四法而修可以超凡入聖，故名四聖諦；此為聲聞所修之法。聲聞為佛教中的一類小乘聖者，他們因為聞佛之聲教而開悟的，故稱為聲聞到底悟得什麼？受了佛陀的開示，了解到三界生死無限「苦」迫︵苦諦︶；同時又知道苦的根本是由貪瞋痴等，縱身口意造諸惡業積「集」而成的︵集諦︶；能夠把它｜｜貪瞋痴斷滅，即能離苦而獲到解脫寂「滅」之樂︵滅諦︶；但要離苦斷集，必須修「道」︵道諦︶。

這裡有個問題不可不知的！所謂聽聞佛陀四諦道理而開悟的一群眾生叫做聲聞，當知佛在世時有佛說法，佛滅後，雖無佛直接說法，卻有佛的遺

教｜｜一切經典流傳的間接說法。得著這些遺教啟示而覺悟四諦真理的眾生，都可以稱為聲聞聖者，並不一定要親聞佛聲，否則終沒有佛滅後的聲聞聖者了。那末，三乘聖者是佛在世時方有的，佛滅度後就沒有了嗎？這是講不通的。

︹分釋︺**一、苦諦**：苦是逼迫性︵亦即痛惱義︶，是說眾生身心常被種種痛苦迫擾不安，故曰逼迫性。法華經云：﹁三界無安，眾苦充滿﹂。取要言之有下列五種：一、依自身方面則有疾病老死，飢渴疲勞，醜陋殘廢等苦。二、依內心方面則有貪瞋痴慢，嫉妒怨恨，憂悲怖懼等苦。三、依外界方面則有水火雷電，寒暑風雨的襲擊；以及旱潦瘟疫的災患，虎狼蛇蝎的毒害等苦。四、依人事方面則有刀兵盜賊，侮辱侵害，威脅壓迫，譏罵嘲誚，怨毀仇殺，妒忌失戀，拘禁刑罰，乃至內亂外患等苦。五、死後則有墮落惡趣苦的可能。總而言之，纏身的有老病死苦，擾心的有貪瞋痴慢，隨時有天災人禍，死後有地獄鬼畜。

以上依自身和內心所受的苦為之內苦；依外界所受的苦為之外苦；依人事所受的苦為之共苦；死後所受的苦為之後苦。人們生在這五濁惡世的當中其所感受的，無論正報︵身︶和依報︵國土及一切外境︶都是逼迫的，束縛的，危險的，痛苦的，無常的，所以說它為苦諦。

既被看出了這些苦，當急設法取消它而去追尋苦的泉源，於是便找出了一個集來。

二、集諦：集是招感性，上面所說的那些苦到底從何而來？非從天降，不是地生，亦非神賜，更不是人與；乃吾人自己所創造出來的。由自心所起的貪瞋痴等所驅使去妄造一切惡業，依業受報而招集來的，故曰招感性。以其能招集生死等苦所以說它為集諦︵它的本身就是見思惑，為招感一切苦法的業因，同時也是三界生死的根源︶。

為了感覺著依業受報，生死無盡的痛苦，因而急求解脫的真理││滅。

三、滅諦：滅是可證性，謂﹁滅﹂去煩惱生死之苦，﹁證﹂得涅槃寂

﹁滅﹂之樂，故曰可證性。亦即﹁寂滅﹂的意思，謂煩惱既﹁寂﹂，自然生死永﹁滅﹂，所以說它為滅諦︵指聲聞所證之果︱︱涅槃︶。

為了要滅苦斷集求證涅槃，因而急求辦法︱︱道。

四、道諦：道是可修性，既然了解到生死等苦，是由集的業惑所釀成，同時又知道有寂滅涅槃可證，因而向上追求斷集的方法︵道︶。當知業惑一除則斷證︵斷煩惱，證涅槃︶兩問題便可立時解決了。然而方法是什麼？就是修諸道法，略則戒定慧，廣則三十七道品，依之實地真修，便可達到目的︱︱了生死，證涅槃，故曰可修性。又道是能通義，依諸道法而修，可由凡地通達聖地，所以說它為道諦。

總之生死等苦無非逼迫為苦諦；貪等業惑能招生死為集諦；涅槃寂靜遠離生死煩惱為滅諦；道品觀法諸修行法門為道諦。亦可說：感受生死業報叫做苦；身心積聚罪惡叫做集；所證涅槃叫做滅；修行門徑叫做道。若連在一起來說：這現實人生畢竟是痛﹁苦﹂的，其苦從貪等煩惱招﹁集﹂而來的，想達到寂﹁滅﹂解脫安樂的理想世界︵涅槃︶，應要修﹁道﹂而斷滅煩惱。

苦是集的結果；集為苦的原因；滅為修道的目標；道為求滅和斷苦的工具。又苦集二諦屬現實界，滅道二諦屬理想界；苦諦是人生問題，集諦為緣起問題，滅諦是證悟問題，道諦是修養問題。

苦諦……生死－集的結果。
集諦……業惑－苦的原因。
滅諦……涅槃－修道目標。
道諦……法門－斷證工具。

現實界 { **苦諦－人生問題**、**集諦－緣起問題** }

理想界 { **滅諦－證悟問題**、**道諦－修養問題** }

綜觀世出世間一切諸法，均逃不出因果二字。所謂果不離因，無因不感果。例如種子為因，結實是果，若無種子怎能結實。今就四諦來說，集諦是因，苦諦為果。道諦是因，滅諦為果。換言之，集為苦之因，苦是集之果；道為滅之因，滅是道之果。沒有貪等的集因，怎能招感生死的苦果；若無精修道法為因，安得涅槃寂滅之果。苦是眾生所感的業報，乃三界生死苦果，集是眾生妄起的業惑，乃三界生死苦因，滅是聖者所證的真理，乃出世樂果，道是聖者所修的法門，乃出世樂因。苦集二諦是世間有漏因果︵苦因苦果︶，屬迷方面的。道滅二諦是出世間的無漏因果︵樂因樂果︶，屬悟方面的。又苦

集二諦是拔苦，道滅二諦是與樂。凡夫迷故以「集」為因而招生死「苦」果聖者悟故以「道」為因而證寂「滅」樂果。前者，是能生因果；苦由集生故（集為能生，苦為所生）。後者，是能顯因果，滅為道顯故（寂滅理性人人本具，不過由道的顯示而已，道為能顯，滅為所顯）。

四諦若照順序來說，應該先因後果，謂之集苦道滅。為什麼卻先說果而後說因，為之苦集滅道呢？當然有它的理由：因為果易曉而因難知，欲使其容易化導，所以先示苦相令其厭離，次示業因，使他斷集；繼之則又先示以涅槃之樂相，令其欣慕，然後再以道法示之令其修持；意在要他「知苦斷集，慕滅修道」。這是佛陀教化眾生，引誘小機的一種善巧方便，是很值得效法的。

以上苦集滅道的道理總算大略講完了，然而為什麼稱它為諦呢？「諦」是什麼意思？它的含義有二：一、審察，二、真實。「審察」即覺知義，是就智方面說。「真實」即不虛義，是就境方面說。意謂「審察」三界生死，

﹁真實﹂是苦不可令樂，故以苦諦稱之。﹁審察﹂貪等業惑，﹁真實﹂能感三界生死不能避免，故以集諦稱之。﹁審察﹂涅槃理體，﹁真實﹂寂滅，永離生死，故以滅諦稱之。﹁審察﹂出世道法，﹁真實﹂能使眾生離苦得樂，故以道諦稱之。還有一種說法，能審察到苦是由集所招來的，要滅苦果當斷集因，要斷集因當修道法，到了功行圓滿之時，便可永了生死，頓證涅槃。真實徹底明白此理謂之﹁諦﹂。

凡夫迷此諦理，不知生死是苦︵迷苦諦理︶，反之認苦為樂，認假作真，因而起惑造業︵迷集諦理︶，依業受報，輪迴不息，絕不知道有寂滅涅槃可證︵迷滅諦理︶，甘願受苦，永遠做眾生，不肯學佛修行︵迷道諦理︶，此為凡夫迷於諦理而受生死也。

聖者悟此諦理，覺悟三界根本是苦︵悟苦諦理︶，且能審察出苦的來源︱︱集︵悟集諦理︶，同時更知道有寂滅之理可證︵悟滅諦理︶，又明白了各種修行法門︵悟道諦理︶，從此精修道行，達到斷證目的。此為聖者悟

於諦理而得解脫也。

四諦法門，是佛成道後，開始在鹿野苑對五比丘等所說的。一共說了三次，稱為三轉法輪︵轉法輪就是說法，這是一種比喻，意思是說佛所說法，無非要救度一切眾生離苦得樂，到達涅槃彼岸；正如車輪運轉，能夠載人到達目的地一樣，故以轉法輪稱之︶。一、示轉：﹁此是苦逼迫性，此是集招感性，此是滅可證性，此是道可修性﹂。二、勸轉：﹁此是苦汝應知，此是集汝應斷，此是滅汝應證，此是道汝應修﹂。三、證轉：﹁此是苦我已知，此是集我已斷，此是滅我已證，此是道我已修﹂。為什麼要連續地說了三次呢？因為眾生的根性利鈍不等故。初、示轉：是直接開示四諦的真相，令其知苦斷集，慕滅修道，利根人一聞即悟。二、勸轉：佛顧慮到那些根性稍鈍的人，初次聽法恐怕不能直下承當，因是重為警省勸修，中根人聞之即便信受。三、證轉：佛慈廣大，又恐一般根鈍的眾生，一再不能信解，於是引己為證，諄諄地重為勉勵著他們，鈍根的人至此才為覺悟，這叫做三轉法輪。依此法門而

修，成就其道果者名為聲聞。按聲聞所證的果位其階段有四：

初果須陀洹︵譯為預流，又名入流，謂預入聖人之流，用八忍八智之無漏十六心斷三界八十八使之見惑盡方證初果︶。二果斯陀含︵譯為一來，因為欲界九品思惑只斷六品，尚有三品未斷，所以還要再到欲界來受一次生死故名一來︶。三果阿那含︵譯為不來，已再進斷欲界殘三品思惑盡，既無欲界煩惱之因，安有欲界生死之果，故不再來欲界受生死，名為不來︶。四果阿羅漢︻譯為無生，謂不再來三界受生死。由三界斷欲界九品思惑後，在色界第四禪天之五不還天專志用功，進斷上二界︵色界無色界︶，每界四地，每地九品，共斷八九、七十二品思惑，連前欲界九品共九九、八十一品思惑，完全斷了，則證四果。因為見思二惑是三界生死之因，今因既滅，而果自亡，便不來三界受生，故云無生︼，此為小乘之極果也。初果為見道位︵初生無漏智，照見真諦理︶，二果三果為修道位︵既見真理後，依理修習真觀︶，四果為無學位︵見思惑盡，徹證真諦理，不須更為修學｜｜我生已

盡︵證苦諦智︶，梵行已立︵證滅諦智︶，所作已辦︵證道諦智︶，不受後有︵證集諦智︶。總上四果屬佛教小乘部類││聲聞眾。

佛法分為世間、和出世間兩種，在出世間又有大乘小乘之分。小乘是個人觀念的佛教││自利，其目標在自了││解脫生死，這是純為出世精神。大乘是大眾觀念的佛教││利他││其目標在救世││普度眾生，這是為超出三界而又適應世間的。因為小乘志在了脫三界生死，求證偏空涅槃為究竟，所以它不肯發心救度眾生，唯獨善其身，故以小乘稱之︻乘是運載的意思，乃一種譬喻：如人乘了舟車，得其運載，便可到達目的地。佛法能運載行人由凡夫地而到達聖地，故稱為乘。有大中小三乘的差別，菩薩為大乘，不獨自度，兼能度人，喻如大車︵火車︶可以廣載，以力量大故。緣覺為中乘，它能更侵習氣，故居聲聞之上。聲聞為小乘，但能自度不能度人，喻如小車︵腳踏車︶只能自載不能載人，以力量小故︼。世間一切諸法根本不離業力和因果的範圍。小乘人既然志在超出三界，求了生死，所以它對於世間

的業力因果，如六道輪迴，三界生死等的一切所有法，觀察的十分明瞭，講究的非常透徹。換言之，詳細了解世間萬事萬物的生住異滅，無不受著業力所支配，並且逃不了因果定律。那末，它最厭惡而畏懼的生死，當然也不在例外︱︱業力因果。於是從果尋因，明其所自而著力在業惑方面以求解脫。它覺到諸行無常，悟了萬法無我，求得涅槃寂靜之樂為究竟，這是小乘人唯一的修行目標，四諦法門便屬這一類的。

話說轉來，怎樣叫做無苦集滅道？菩薩以般若妙智照見苦等當體即是真空實相，清淨本然，非僅沒有世間苦集二諦的虛妄，就是出世間的道滅二諦，在真空實相的理體上，卻也沒有它們的形跡。因為諸法空相中，是絕對否認有生滅修證的。自性空寂本無生死可了︵無苦︶，亦無煩惱可斷︵無集︶，自性具足︵功德智慧︶本不待修︵無道︶，亦無須證︵無滅︶。天台大師說：陰入皆如︵真如︶，無苦可捨，煩惱即菩提，無集可斷，邊邪皆中正，無道可修，生死即涅槃，無滅可證，即此意也。還有一種說法，因為苦集所依

仍不外五蘊之法，菩薩行深般若，照見五蘊皆空，五蘊既空，則苦集無所憑藉，所謂﹁皮既不存，毛將焉附﹂。以為既缺了生起的要素︱︱五蘊，自然沒有所生的事實︱︱苦集；同時既無所滅的對象︱︱苦集，則又焉有能滅的主體︱︱道滅。因眾生迷故，所以說四諦法以對治之，菩薩悟故，了知苦等全體即真，故曰無苦集滅道也。

︻餘論︼此四諦法乃為佛教的根本思想，因為一切教典都由四諦開展出來的。但從表面看來似乎專屬小乘聲聞所修之法，其實乃通一切大乘法門這是怎麼講？說來話長，要徹底明白它，有再將﹁諦﹂字詳細解釋一番的必要！諦就是真理︵為苦等所具之真理，苦等為事相，諦是理性︶，亦即三諦理，因苦等四諦，都各各具有三諦理性，真諦、俗諦、中諦此為三諦。體達諸法皆空是﹁真﹂實的道﹁理﹂名為真諦；理性之空不廢事相之假是﹁真﹂實的道﹁理﹂名為俗諦；空假不二，性相一如是﹁真﹂實的道﹁理﹂名為中諦。迷此諦理為凡夫，悟此諦理為佛為聖者︱︱對於諦理全

迷者為凡夫︵不知人人本具天然三諦之性德︶，中迷者為二乘︵二乘迷中俗二諦，唯悟真諦故云中迷︶，少迷者為菩薩︵菩薩只迷中諦，已悟真俗二諦︶。反之少悟者為二乘︵只悟真諦，未悟中俗二諦︶，中悟者為菩薩︵已悟真俗二諦只迷中諦︶，圓悟者為佛︵徹悟三諦︶。凡夫雖具不悟，二乘雖悟但見真諦；菩薩所悟較深，尚未圓極、只見俗諦；佛則智無不極，悟無不徹，圓證中諦實相理。

由於根性的不同，也就所見差殊而所證各異了。所謂﹁仁者見仁，智者見智﹂。若了達苦等生滅已滅者，則見真諦理，證偏空涅槃，是二乘的證悟；了達苦等，當體如幻即空者，則見俗諦理，證但中涅槃，這是菩薩的證悟；了達苦等當體即實相者，則見中諦理，證究竟涅槃，這是佛的證悟。

要而言之，諦是具有方便和勝義二門：如審察三界唯苦無樂，此理真實……︵此諦字作審實解︶，為方便門，屬小乘。如了達苦等全體即真各具真空實相之理︵此諦字即指真理言︶，是為勝義門，屬大乘。教觀綱宗云：

﹁解苦，無苦，而有真諦，況滅道耶﹂。則苦等當體即具寂滅之理於此可知︵法華經云：諸法從本來，常自寂滅相︶。至於解苦無苦，而有中諦，則苦等當體即具實相之理。故本經云：﹁是諸法空相﹂。又深密經瑜伽分別品說：﹁有七種真如：一流轉真如……七正行真如。﹂現在單約第四、五、六、七的四種來說，經云：四、安立真如，謂我所說諸苦聖諦︵一切眾生色身行業，有為之法，迷真逐妄，皆依真如之體而建立，是名安立真如，為苦諦之實性︶。五、邪行真如，謂我所說諸集聖諦︵一切煩惱妄惑邪行之法，不離真如之體，是名邪行真如，為集諦之實性︶。六、清淨真如，謂我所說諸滅聖諦︵如來所說涅槃清淨之理本無染污，是名清淨真如，為滅諦之實性︶。七、正行真如，謂我所說諸道聖諦︵如來所說一切道品正行之法，皆依真如理體，是名正行真如，為道諦之實性︶。真如就是實相。據此可以十足證明四諦當體即具實相之理。蓋實相中諦理，是屬大乘聖者所證悟的，四諦既具全三諦理，則自然通於大小三乘法門，並非專屬小乘法門的了。

所以天台依涅槃經立了四種四諦以配合四教：一、生滅四諦：如上所說，這是小乘所修之法，為藏教攝。二、無生四諦：了達一切諸法如幻如化，當體即空，解苦無苦，不為苦所苦，解集無集，不為集所轉，知滅無滅，本無生滅，知道無道，不著法相，此為三乘共修之法，屬通教所攝。三、無量四諦：了達苦有無量相，一界已具眾苦；集有無量相，有八萬四千煩惱故；滅有無量相，有諸波羅密故；道有無量相，有八萬四千法門故，此為權教菩薩所修之法，屬別教所攝。四、無作四諦：了達一切法，當體即是實相，無苦可捨，無集可斷，無道可修，無滅可證，以實相之體離諸造作，故名無作；此獨為大乘菩薩所修之法，屬圓教所攝︵觀自在菩薩即是親自證悟這種境界的︶。你看大乘菩薩的四弘誓願也都依準於四諦而發的。列表如下：

四弘誓	**眾生無邊誓願度 —苦諦**
	煩惱無盡誓願斷 —集諦
	法門無量誓願學 —道諦

願　佛道無上誓願成 —滅諦

再仔細來研究它，佛教一大組織的內容，無論原始佛教與後期佛教，均不脫離四諦的範疇。因此，四諦確為釋尊一代說法的中心思想，與大小諸乘一貫的根本教義，不過小乘是斷滅現實界因果的苦集二諦，而入於理想界因果的滅道二諦；大乘是把苦集二諦各轉化為純粹化的滅道二諦。換言之，小乘是滅生死證涅槃，斷煩惱得菩提，大乘是了達生死即涅槃，煩惱即菩提。要之，那大小乘的不同，根本是基於四諦觀的不同。根據上面種種理由，足以證明四諦確乎通於大乘法門，已無可疑議了。如以變易生死為苦諦，法執未忘為集諦，六度、四攝為道諦，無住涅槃為滅諦；此為大乘所修之四諦法。

【合釋】沒有生死「苦」的感覺，也沒有貪愛的「集」因可斷，沒有寂「滅」的涅槃可證，也沒有解脫的「道」法可修；因為自性本來解脫沒有生死可捨，本來清淨沒有煩惱可斷，本來空寂沒有涅槃可證，本來俱足沒有菩提可修，所以叫做無苦集滅道。

四諦表

苦諦	苦果	世世受生老病死，以有身則苦	世間因果｜凡夫迷界
集諦	苦因	念念起貪愛妄想，則惡業叢集	
滅諦	樂果	滅除生死煩惱，證得涅槃寂滅	出世間因果｜聖者悟界
道諦	樂因	勤修戒定慧，精進諸道品	

己二破聲聞四諦法竟︵戊二破二乘法相文至此完︶。

戊三：破權教菩薩法相

無智亦無得。

﹁分釋﹂菩薩所修的法門很多，今依本經旨趣，但就般若言之。智為能觀之智；得是所證之理｜｜法空︵空觀成證我空之理，假觀成證法空之理，中觀成證俱空之理︶。能空諸法之智與空智所得之理，二者俱不可得，所謂能所雙亡，境智俱泯，故曰無智亦無得。

法藏心經疏云：﹁知空智不可得，故云無智，所證空理亦不可得，故云無得﹂。何以能觀智與所證理皆不可得呢？由於眾生迷故，須用智慧觀察，若無迷者則用不著它，故云無智；因迷初悟似有所得，其實自性本具無所謂

得，故云無得。又智即智慧之略稱，指六度中之般若︵觀察法空之般若智︶。般若為六度之首，舉一賅六的道理已如前釋。故遣除般若一度，即是遣除六度。「得」指所證之佛果︵菩薩修六度萬行求證無上佛果︶。德清大師心經直說云：「智、即能觀智，乃六度之智慧，得、即佛果，乃所求之境；若有所得心求之皆非真也」。

此無智無得二句，是明菩薩之修︵智︶證︵得︶，當要離相無住││不著所修之行︵六度︶，不取所證之果︵佛果︶，一有所住即是執著，便成法縛。金剛經云：「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者……菩薩於法，應無所住行於布施……菩薩應如是布施，不住於相」。此即說明不著所修之行││無智︵智為六度之代表者︶。又云：「實無有法，如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者然燈佛即不與我授記，汝於來世當得作佛」。此即說明不著所證之果││無得。菩薩一存有修證之念，即是著相修行，所以金剛經又說：「若菩薩有我相、人相、

眾生相、壽者相，即非菩薩……若菩薩作是言，我當莊嚴佛土，是不名菩薩﹂。以上所引經語，可為著相修行者當頭一棒！

雖能照見諸法皆空之理，一再存有能觀之﹁智想﹂，與所得之﹁空想﹂，則能所歷然，仍是一種法執，未契般若真空妙義，所以亦要空之。至於菩薩廣修六度萬行，上求佛道，下化眾生，也當分為兩層來說：

一、權教菩薩是修事六度的，隨相修行，處處存有所修之行︱︱六度，與所證之果︱︱佛果。

二、實教菩薩則不然，它是修理六度的，於六度中，隨舉一度，皆是三輪體空，如行布施時，不執我為施者，彼為受者，不著施物和果報。餘五度亦然。至於證果方面也是一樣；可說度無度相，證無證相，這是大乘菩薩修證的境界︱︱無智，無得。良以實相門中是：﹁菩提煩惱等空華﹂，本無煩惱可斷︱︱無智，本無菩提可證︱︱無得。雖然如是，但無智之智即是真智，無得之得方為真得。

﹁以無我無人無眾生無壽者修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提……須菩提我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提﹂︵金剛經︶。﹁無得無證，即是證佛法身﹂︵大般若經︶。﹁無所得是般若波羅密相，無所得是阿耨多羅三藐三菩提﹂︵大般若經︶。這就是無智即是真智，無得即是真得的一種明證。

本經單云：﹁無智無得﹂，是屬法空，其實當更進一層謂無無智，亦無無得︵如無無明亦無無明盡意同︶，以顯中道實相妙理。此則連無智和無得之﹁無﹂亦無之，所謂即智即得；這是俱空的道理，於是方合般若第一義空。然觀上來遣執文中卻是三相︵我相法相非法相︶俱破，也許是今文簡略的吧。現在來引楞嚴經破相一文以作參考，文云：

﹁滅塵合覺，故發真如妙覺明性，而如來藏本妙圓心，非空、非地、非水、非風、非火︵此空五蘊︶。非眼非耳鼻舌身意，非色聲香味觸法，非眼識界，乃至非意識界︵此空十二入，及十八界，以上總空世間法也︶。非明，非無

明，明，無明盡，乃至非老非死，非老死盡︵此空十二因緣︶。非智非得︵此空權教菩薩法，以上總空出世法︶﹂。又云：﹁即心即空，即地，即水，即風，即火；即眼，即耳鼻舌身意；即色聲香味觸法；即眼識界，乃至即意識界︵此俱即世間法也︶；即明，即無明，乃至即老死，即老死盡；即苦，即集，即滅，即道，即智，即得︵此俱即出世間法︶﹂。兩文對照詳略稍異，今文皆言無，彼文皆言非，今文但明﹁離﹂︵無︶不明﹁照﹂︵即︶，彼文離照俱陳。今文雖略，理則互顯，願學者考究之！

上來初明蘊處界三者屬凡情；次明四諦，十二因緣，無智無得三者屬聖境。但於空相中都一一無之，即是染淨雙亡，凡聖情盡的意思。蘊等諸相虛妄則不須說。至於十二因緣，四聖諦以及菩薩所修的智得，亦不外為治病之良藥，然而病去藥除，正與﹁渡河當用筏，到岸不須舟﹂的意思相同。在這修行過程中應用之以為路引，但在空相的本體上則絲毫無關。若執之不捨，是會發生毛病的。金剛經云：﹁如筏喻者，法尚應捨何況非法﹂。這句話就

是為這而說的。

這裡要注意的！通常是說「智」為知空之智（照見五蘊皆空），「得」為所得空理。但勿作生空智，或人空理解。若此則成聲聞之法。

統要的說：空「五蘊」是破凡夫法；空「四諦」「十二因緣」是破二乘法；空「智得」是破菩薩法。空五蘊之智是「人空智」，所證之理是「人空理」，此為二乘人修證的結果。空四諦之智是「法空智」，所證的理是「法空理」，此為菩薩修證的結果。空智得（無智無得）之智是「俱空智」，所證之理是「俱空理」，此為佛陀修證的結果。固知現在所明的「智得」，智即指法空智，理即指法空理，而「無智」之智卻指俱空智，「無得」之得即指俱空理，這很值得注意的！因為本經的旨趣非祇空聲聞小乘法而已，是連大乘菩薩法亦莫不一例空之，乃一空徹底的第一義空。

【合釋】在諸法空相中，是不立一法的，所以非但沒有凡夫緣起的蘊入處界，和二乘法的四諦十二因緣，就是菩薩所修的能觀般若智，和由觀智所

證的法空理｜｜得，都也被遣在內的，故曰無智亦無得。戊三破權教菩薩法相竟︵丁三破妄文至此完︶。

丁四：證果分二——戊初　明菩薩得斷果
└戊二　明諸佛得智果

今初：明菩薩得斷果

以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

本經注重在﹁無所得﹂三字，學者當特別留意！

又無所得，勿作無智無得的﹁無得﹂二字解！因上文﹁無得﹂二字是破菩薩法執，已如上釋。今﹁無所得﹂三字是總結上文﹁是故空中無色……無智無得﹂一大段文；也可說是總明般若畢竟空的結晶語，當勿忽略！

︻分釋︼**以無所得故**，這一句是承上起下之詞。謂承上文之﹁是故空中無色……無智無得﹂，起下文﹁菩提薩埵……三菩提﹂。﹁以﹂字作﹁因

為﹂二字解。﹁無所得﹂謂沒有一法可得。﹁故﹂字可以通上通下，若承上文則作﹁原因﹂二字解︵即﹁以無所得故﹂為句︶，若起下文當作﹁所以﹂二字解︵即﹁故菩提薩埵﹂為句︶，茲把它分為二義來講：

一、約實相理體言：何以上來說﹁是故空中無色，無受……無智亦無得﹂呢？因為︵以︶真空實相體上本自清淨空寂，﹁無﹂有五蘊等一切諸法﹁可得﹂的原因，故曰以無所得故。六祖說：﹁妙性本空，無有一法可得﹂。此承上文也︵此處無所得句當連上文讀︶。

二、約般若功力言：﹁因為﹂般若能摧毀一切煩惱，掃蕩諸相︱︱﹁無﹂有一法﹁可得﹂，有如是勝妙功力，所以菩提薩埵依之︵般若︶而獲到心無罣礙，乃至究竟涅槃︵若有執著諸法可得則不能獲到心無罣礙︶；三世諸佛依之而得證無上菩提︵若有執著諸法可得亦不能證得無上佛果︶，此起下文也︵此處無所得句當連下文讀︶。

以外亦可約﹁能得﹂﹁所得﹂﹁本具﹂三義釋之：

一、謂依般若勝慧了達諸法皆空，得個什麼？故曰無所得。此約所得方面言。

二、謂自性本自圓滿不缺，無須一些兒所得，故曰無所得。此約能得方面言。

三、謂實相本具一切功德智慧，凡夫迷而不見不知，今菩薩依行深般若親證實相｜｜一切功德本自現成，不是前無而今忽有，更非從外得來；因本具故，非真有所得，故曰無所得，此約本具方面言。

一切諸法皆因妄情執著而有，如凡夫執五蘊故有身心世界可得；二乘執空故有偏空涅槃可得；權教菩薩執二邊故有上求下化而能所歷然。總之無所得即是無取著︵無愛取，執著︶，有所得即是有取著，一有了貪取執著之妄見，則三惑煩惱熾然。觀音玄義云：﹁見思取生死相，塵沙取涅槃相，無明取二邊相﹂。今用觀照般若照之，則妄情頓消，執著俱遣，是為凡聖情盡，智慮都亡，還有什麼三惑可言，諸法可得呢？經云：﹁如是般若波羅密多以虛

空為相，以無著為相，以無住為相，何以故？般若波羅密多甚深相中，諸法諸相皆不可得，無所有故﹂。問：既云沒有一法可得，為什麼下文又說依般若而得究竟涅槃乃至佛果？讓我來引一段經文作答案。

﹁善現言：世尊若不可得，云何菩薩摩訶薩修行深般若波羅密多時？若不得一切法，云何能圓滿六度，入菩薩正性，嚴淨佛土，成就有情？佛言：菩薩摩訶薩，不為一切法故，修行深般若波羅密多，無所得故，修般若波羅密多﹂︵大般若經︶。

當知有所得則心生執著而受累，無所得則心自空寂而解脫︵菩薩究竟涅槃，即由無所得心而得來的︶。這可舉一喻：比做一班不重實學而好虛名的人︵不重實學喻不解空義，好名喻妄生執著︶，非但得不到什麼稱譽，反而招來了一個︱︱譏嘲︵喻為執著所牽累︶。至於那不重名而韜光晦跡的他們︵喻無所得︶，反而博個偉大盛名，流傳千古︵喻獲到大解脫︶。即此可知有所得則無所得，無所得即是真得。金剛經云：﹁凡所有相，皆是虛妄

︵有所得則無所得︶，若見諸相非相︵以無所得故︶，即見如來︵即是真得︶﹂。斷際禪師也說：﹁不得一法名為傳心，祇無所得名為坐道場﹂。這都是說明無所得即是真得的道理。同時又要知道，﹁自性空﹂不礙﹁緣起有﹂，所以無妨因果的建立，而﹁緣起有﹂不忘﹁自性空﹂，所以沒有萬法的取著。能夠說有而不著諸相，談空而不廢諸法，這才是般若真空的微妙處！是故下文說：菩提薩埵依般若而究竟涅槃。

菩提薩埵，略稱菩薩，已如前釋。

依般若波羅密多故……，謂依此般若畢竟空慧而獲到心無罣礙，乃至究竟涅槃。

罣礙，罣是網罩義︵喻無明煩惱蔽覆真心，如被羅網罩著不得自由︶；礙是阻滯義︵喻眾生執著，阻礙正道，不得前進︶。意思是說真心被了無明的蔽覆，事事妄為執著︵罣︶，對境生阻，觸途成滯︵礙︶，故謂之罣礙。亦即被物牽罣障礙而不得自在的意思。

到底被什麼牽罣障礙的呢？凡夫被色牽罣，故有我執的障礙；二乘被空牽罣，權教菩薩被二邊牽罣，故有法執的障礙。

恐怖，恐為恐懼，怖是怖畏。一時驚駭曰恐，常存畏懼曰怖。要之，即是有事所牽累而生恐懼怖畏，心不得安的意思。究竟恐怖什麼？凡夫為五蘊的罣礙，而有分段生死的恐怖，二乘為偏空的罣礙，權教菩薩為二邊的罣礙，而有變易生死的恐怖。

茲單就凡夫方面來說：因不覺故，內執四大假合之身為我，貪戀取著，則以身為罣礙而有老病死等種種恐怖的發生；外執萬法為實有，妄為取著，則以萬法為罣礙而有患得患失等種種恐怖的發生；這都是無般若智，迷實相理，一向以妄想心用事，煩惱心用事，故有種種罣礙恐怖。菩薩依般若智，純以真實心用事，清淨心用事，故無一切罣礙，因而也就沒有什麼可為恐怖了。

我人要是能依般若而修，到了功行得力的時候，則心境一如，解脫自在

︱︱內不執著身心，則不為身心所罣礙；外不執著萬法，則不為萬法所罣礙。那末，這些老病死，和無常轉變的一切恐怖，自然成為烏有︵執著是惑，罣礙是業，恐怖是苦，即惑業苦也︶。由於沒有執著︵惑︶，則無罣礙︵業︶，既無罣礙，也就沒有恐怖︵苦︶；故曰心無罣礙，無罣礙故無有恐怖。

遠離顛倒夢想。﹁遠離﹂二字均讀去聲，作去字解。也可說，遠是永遠，表非暫時，離是脫離，即解脫的意思；合之為永遠解脫。大般若經云：﹁甚深般若波羅密遠離之相﹂。又云：﹁於一切煩惱，六趣，四生，蘊界處等而得遠離，故名般若波羅密多﹂。

﹁顛倒﹂，顛者頭也，倒是倒置。如人之頭本在上︵頂天︶，腳本在下︵立地︶，今則相反錯亂，頭使垂地，腳使朝天，是為顛倒。這是一種譬喻，意謂眾生背覺合塵，認妄作真，故以顛倒稱之。圓覺經云：﹁一切眾生從無始來，種種顛倒猶如迷人，四方易處︵以東為西，以南為北︶﹂。取要言之，世間有四倒。怎樣叫四倒？

一、對於世間諸行無常之生滅法，妄計為常，此為常倒。二、對於世間諸苦，妄計為樂，此為樂倒。三、對於世間諸法，不明一切無我，妄計為我，是為我倒。四、對於世間諸不淨法，妄計為淨，是為淨倒。所謂妄認血肉之身為淨，世間享受為樂，緣影之心為常，緣生之法為我︵詳見俱舍論十九，大論三十一︶。

當知，無生無滅，永恒不變謂之常；寂滅永安，長離諸苦謂之樂；自在解脫，真實無礙謂之我；永離一切塵勞垢染謂之淨？凡夫精血構成之身，那裡有淨。所受眾苦交煎，那裡有樂？妄心剎那生滅，那裡有常？因緣所生之法，那裡有我？這四倒皆為眾生迷了真心所起的一種妄見。

佛陀在臨滅時，曾諄諄警戒諸弟子們說：若我滅度後，爾等當依四念處為住︵住是不離的意思，謂時時不離四念處觀︶，四念處：一、觀身不淨，可以對治淨倒；二、觀受是苦，可以對治樂倒；三、觀心無常，可以對治常倒；四、觀法無我，可以對治我倒。這是很值得留意的！

﹁夢想﹂，謂夢中之幻想，是一種虛妄不實的。︵日間思想尚屬虛妄，況夜裡夢想呢？︶竹窗隨筆云：﹁夢以想成故云夢想﹂。

或譯為妄想。妄是正說，夢是取喻。大論云：﹁如夢中無實事謂之有實，覺已知無而還自笑﹂。眾生迷時︵如夢︶，妄認萬法為實有，到了覺悟的時候︵如醒︶才知道萬法妄幻無實，這時也衹有亦復自笑。所謂夢裡情景宛然覺後事物全非。要之，凡夫認妄作真，謂之顛倒，夢者錯認夢境為真實亦是顛倒，故以顛倒夢想稱之。

一切夢境皆為夢所幻現，全非實事，而夢中人錯認為真，迨至醒來情景頓空，這時才知南柯一夢。吾人現前身心世界，皆依無明妄想之所幻起︵無明喻夢，身心世界喻夢境︶，全體不真，因迷故妄認為真，而生種種顛倒執著，這和夢裡的顛倒有何差別呢？偈云：﹁卻來觀世間，猶如夢中事﹂。俗語也說：﹁人生如夢﹂。須知一夜之夢為小夢，一生之夢為大夢。又夢想即指吾人無始劫來的無明煩惱，畢竟虛妄，如夢不實。凡夫無知︵無般若智︶，

被其所迷，於中顛倒執著︵惑︶，妄造惡業︵業︶，妄受生死︵苦︶。今以般若照之，則無明惑破，虛妄相空，而真心全露，實相顯現，如夢初醒，求夢中境了不可得；這就是遠離顛倒夢想的意思。

般若是明畢竟空，行深般若的菩薩們，既能洞見一切諸法性空，自然不會起了種種虛妄的顛倒執著，所以說遠離顛倒夢想。顛倒夢想為生死業因，業因既亡，生死自了。解脫生死就是涅槃的境界，所以下句接著說：﹁究竟涅槃﹂。

涅槃，先來把它的種類介紹一下：涅槃有有餘、無餘兩種。要詳細明白它當分三段來講：

一、就小乘方面：證得阿羅漢果，對於招感生死業因的見思惑︵註四︶雖已斷盡更不生起，而尚有前業所招的生死果報身未滅︵生命體猶存︶，叫做有餘涅槃︵尚有餘此有漏依身的生死苦果可滅故︶。若連以前煩惱業所受之身亦滅，更不隨業受生死，叫做無餘涅槃︵無餘外生死苦果可滅故︶

換言之：不但招感生死之本的心理上之煩惱業惑已經解脫，即眾苦所聚的生理上之現實生命體亦同樣解脫，此為無餘涅槃。以上為小乘的有餘、無餘涅槃︵此有餘、無餘同為一體，因同斷見思，同證真理，其不同處，祇在有漏依身之滅，未滅上分︶。

二、就大乘方面：若變易生死因盡為有餘涅槃，變易的果盡為無餘涅槃。此為大乘有餘、無餘涅槃。

三、就大小相對言：小乘所證涅槃為﹁有餘﹂，因為它僅斷見思煩惱，滅分段生死而已，尚﹁有﹂其﹁餘﹂的塵沙、無明煩惱未斷，變易生死未了，故曰有餘。至於大乘所證的涅槃，則為﹁無餘﹂，因為它是三惑全斷，二種生死永滅，再﹁無﹂其﹁餘﹂的煩惱可斷，生死可了，故曰無餘。此為大小相對的有餘、無餘涅槃。

對於小乘和大乘涅槃的分野，詳細可再分為三點說明：

一、小乘滅生死而證涅槃，大乘了達生死即涅槃，這叫做本性寂滅非寂

滅異，此其一也。

二、小乘唯斷界內見思，大乘並斷界外︵三界外︶塵沙、無明，這叫做界內界外斷惑異，此其二也。

三、小乘無身，無智｜｜未徹證法身般若之德；大乘則身智俱足，眾德圓備，這叫做眾德具不具異，此其三也。我來引一段經文補釋這眾德具不具的道理，使讀者易懂。

法華玄贊二云：﹁一、真如之體靈明妙覺，名為﹁般若﹂；彼為覺性故也小乘之涅槃體非覺性，故不名般若。二、真如之體出所知障，名為﹁法身﹂；彼為一切功德法所依故。小乘之涅槃非為功德法所依，故不名法身。三、真如之體眾苦都盡，名為﹁解脫﹂；彼離分段變易故。小乘之涅槃唯離分段，未脫變易，故非圓滿解脫﹂。

據上所說，小乘涅槃，所斷的是見思煩惱，所滅的是分段生死，所證的是偏空真理。所以它的生死因便是見思煩惱，它的生死果即指有漏依身

︵為有漏煩惱感受生死所依之身︶。大乘涅槃，所斷的是塵沙、無明煩惱，所滅的是變易生死，所證的是中道實相理。此則以塵沙、無明為變易生死因，空及二邊之法相為變易生死果。

二乘人滅分段生死不受後有而入涅槃。大乘菩薩及佛離變易生死，息妄歸真，而證無餘涅槃。或云：﹁佛息應身之化，歸於真身之本﹂謂之無餘涅槃。

總之，二乘所證涅槃，它的本體是見思煩惱永寂，偏空真諦理顯現。菩薩所證涅槃，它的本體是塵沙煩惱永寂，但中俗諦理顯現。佛所證的涅槃，它的本體是無明煩惱永寂，實相中諦理顯現。

小乘雖然不算圓滿解脫，可是它已能了脫分段生死，因此，亦得稱為涅槃││小涅槃；三德中僅具解脫一分。至於大乘所證的涅槃，可就不同了！它是圓斷煩惱，圓滿解脫，圓證三身，圓獲三智；法身、般若、解脫三德具備，常樂我淨四德不缺。本經所說的究竟涅槃，即指得這種境界。

此外還有性淨涅槃、無住涅槃，合前有餘、無餘為四種涅槃。有餘、無餘是三乘共證，凡夫無分；性淨涅槃是凡聖同具；無住涅槃是佛果獨證。今略說明之：﹁性淨涅槃﹂謂諸法自體，性本空寂，不假他修，法法平等，聖凡不二的理性。﹁無住涅槃﹂，是說不住生死，不住涅槃，因為它是福慧圓滿，更無所求。體雖如如，而能不變隨緣；用雖生滅，而能隨緣不變。又以大悲故，不住涅槃︵不忍坐視沉溺生死的眾生而不救︶；以大智故，不住生死︵不被無明所迷，業力所轉︶，故云無住。

上面略把涅槃的種類講完，現在要來說明它的意義了。

﹁涅槃﹂是梵語，正音為波利暱縛男，舊云涅槃，今順古亦云涅槃。又名泥洹，或云涅槃那，皆音之訛略，或楚夏不同。舊譯為﹁滅度﹂，或云﹁寂滅﹂、﹁無為﹂、﹁解脫﹂、﹁安樂﹂、﹁不生不滅﹂等，名雖異其義則同。今單舉滅度和寂滅二義釋之：滅度，即﹁滅﹂除煩惱，﹁度﹂脫生死的意思︵小乘涅槃則滅見思煩惱度分段生死；大乘則滅塵沙、無明煩惱，度脫變易

生死︶。﹁寂滅﹂，寂謂理性﹁寂﹂靜，滅謂煩惱﹁滅﹂除。亦可說，證得﹁寂﹂靜之體性自然煩惱﹁滅﹂除，煩惱滅除自然證得寂靜體性。智論云﹃涅名為﹁出﹂，槃名為﹁趣﹂，謂永出諸趣生死﹄，則此亦可譯為﹁出趣﹂也。

若據新譯︱︱玄奘法師則譯為﹁圓寂﹂，此義比較來得完善，因為寂滅、滅度、解脫等譯，不過僅約斷德方面言︵斷滅生死煩惱︶。圓寂則統明智斷二德。今略釋之：

具足一切福德智慧叫做﹁圓﹂；永離一切煩惱生死叫做﹁寂﹂。簡單的說：即德無不﹁圓﹂，患無不﹁寂﹂。詳細的說：即福慧二嚴做到圓滿無缺︵圓︶，三惑煩惱徹底清除，二種生死完全度脫︵寂︶，永遠不再被煩惱生死所困擾，回復﹁圓﹂明﹁寂﹂照的本有心體，而獲到一種純善純美的莊嚴解脫。這就是涅槃的境界︱︱圓寂。圓約進善方面言︵成就一切福德︶；寂約滅惡方面言︵斷惑滅苦︶。

據此研究起來，圓寂似乎屬大乘無為涅槃，寂靜、滅度等為小乘涅槃。

要之，圓寂也就是指得﹁圓明寂照之真心﹂。因為它︱︱真心︱︱本具一切功德︵圓︶永離一切煩惱︵寂︶故。成佛即證此真心，而涅槃並非諸佛的專有品，不過凡夫一向為夢想所矇昧，因此不能證得。所謂迷則顛倒夢想，悟則究竟涅槃。今既被般若照見夢想虛妄不實，自然不生顛倒執著，則真心顯現不被所迷了。但此夢想根本是依本覺真心而起的，我人如能滅一分夢想，即證一分真覺︵如鏡子去了一分塵埃即現一分光明︶，乃至全滅全證。至此則一切功德智慧無不復歸﹁圓﹂滿，一切煩惱生死無不畢竟空﹁寂﹂，這便叫做究竟涅槃。如福德智慧有所未圓滿者則有所求，煩惱業惑有所未寂滅者則有所斷；有所求所斷還說得上究竟二字呢？無所求，無所斷這才夠稱為究竟涅槃。

按究竟涅槃也就是指得﹁大滅度﹂︱︱揀非小滅度︵只﹁滅﹂見思煩惱，只﹁度﹂分段生死︶。

細考究竟二字乃至極之謂，是對不究竟說。小乘有餘涅槃謂之不究竟，今指大乘無餘涅槃，故曰究竟涅槃。究竟二字有人把它作動詞解釋，謂能遠離顛倒夢想便可以究竟證得涅槃。若這，則不一定指為大乘無餘涅槃，可是本經係屬大乘般若部，所明的是大乘理，當然所證不是大乘涅槃是什麼☒因此，還是作形容詞解釋｜｜指大乘無餘涅槃比較來得完善。又世有一班不懂教義的人，竟以涅槃認為死的別名，這是根本錯誤的！要知道，它｜｜涅槃｜｜是由諸佛歷劫辛苦，積行一切功德所換來的代價。就以小乘涅槃來說也要積修許多功行才能成就，豈可以一般人的死就是涅槃，這樣未免太失了涅槃的身格。至於僧人逝世稱為 ﹁圓寂﹂ ，這是拿來贊嘆其修行功圓果滿的一種表示。或者他的功行，已經證到涅槃的境界亦未可知。總之，不能說死即是涅槃就是了。如果死就是涅槃，那末，狗死則曰狗涅槃，乃至雞死則曰雞涅槃。這一來，未免太笑話了。

現在不厭麻煩再來把這段文總釋一下：﹁無所得﹂，即是無任何自性見

的執著。雖則諸法本無自性——皆空——然而有情由於無明夢想的矇昧，妄生種種執著，若無般若畢竟空慧，怎能照徹諸法皆空之理，諸法一經般若的照察之下，一一悉皆現出他們的原形來——皆空（無所得）。因為有所得則有執著，一有了執著，就要發生「罣礙」，有了罣礙，就免不了「恐怖」則「顛倒，夢想」就不斷地活動著了，那怎能獲到寂滅解脫的田地？菩薩依般若照了諸法皆空，自然不生執著，既不執著，就沒有罣礙了，既無罣礙，那還有什麼恐怖的呢？既無恐怖，那末，顛倒夢想還不於無形中取消了嗎？於是自然獲到圓滿解脫——究竟涅槃——故曰菩提薩埵依般若……究竟涅槃。

菩薩究竟涅槃即成佛道，故下文接著說：「三世諸佛……三藐三菩提」。

【合釋】「因為」般若能照見諸法實相，本「無所得」，「所以」「菩薩」「依」了「般若」法門修行而能獲到「心無罣礙」；由於心無罣礙，所以沒有什麼可為「恐怖」，因而「遠離」一切「顛倒夢想」的妄見，

而證得大滅度大解脫的「究竟涅槃」。 戊初明菩薩得斷果竟。

戊二：明諸佛得智果

三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提！

【分釋】**三世**言時之多也，即現在、過去、未來；約豎言，指一切時代。**諸佛**言佛之多也。諸是不一之詞，約橫論，即指十方世界之諸佛也。

佛完全應稱佛陀，我國好略，單稱為佛。梵語佛陀，譯為覺者。其實當譯為大覺者才算恰當其稱。覺是覺悟，者就是人，合之為覺悟的人。何故不譯為「覺人」而譯為「覺者」呢？因為「人」的範圍比較小，「者」的範圍來得大。「者」字可以概括人類以外的一切有情。經云：「凡有心（知覺）者皆能作佛」。如譯為覺人，則人類以外的其他一切有知覺的牠們，是不是就不能成佛了嗎？這與佛說蠢動含靈皆有佛性的理論是會發生矛盾的。如說不妨礙牠們的成佛，那末，以龍身成佛的眾生——如龍女八歲成佛，就應該稱他為覺龍了！或者以ｘ身ｘ身……而成佛的眾生亦當一一依其原有的

身分而稱牠為覺ｘ覺ｘ……了嗎？那未免太不成體統了。因此，故譯為覺者而不譯為覺人。

佛陀到底覺些什麼？即是覺悟宇宙真理和人生實相罷了。它把宇宙人生的內容觀察的非常清楚，洞徹的非常明白。但宇宙的真理，人生的實相究竟是什麼一回事？老實說，就是緣起性空啦！此為佛陀觀察宇宙人生的一種正確結論。一切有情迷了緣起性空的道理，妄認宇宙萬有的現象為實法，四大假合的幻軀為實我，處處迷戀取著，胡鬧一場。佛陀覺悟了這些道理，而不被所迷故稱他為覺者。同時也可說是覺悟人生是苦、空、無常、無我的道理。眾生迷昧不了三界火宅，眾苦充滿，認苦為樂；不了萬有緣生全體是空，認假作真；不了諸行無常，是生滅法，無常計常；不了四大皆空，本無有我，無我計我；於中顛倒是非。這些虛妄從無始來，一向為眾生迷夢不醒者，竟一旦被佛陀明明白白地看穿了││覺悟宇宙萬有，人生一切不過如此！佛陀的覺悟可說是突破人生迷團，揭穿宇宙秘密，這就是被稱為覺者的理由

按覺的意義有三：

一、自覺：外而覺悟一切諸法幻化無常等如上所說，內而覺悟人人有個不生不滅的常住佛性。

二、覺他：就是以先覺覺後覺的意思；眾生不能解脫，就因為沒有覺悟。佛陀不忍自己解脫安樂而坐視著沉淪苦海裡受苦的一群痴迷眾生而不顧，所以將自己所覺悟的道理一一啟示他們，積極展開救濟活動，要使大地眾生一同覺悟起來，而獲到解脫安樂。

三、覺滿：在自覺覺他的兩種功德都做到究竟圓滿｜｜自覺慧滿，覺他福滿。自覺慧滿者，由最初發菩提心依本覺理起始覺智，依智斷惑，先斷見思，次斷塵沙，終斷無明，三惑圓斷，三智圓證，覺至一心本源，智慧圓滿，此為自覺慧滿。覺他福滿者，從自覺後，惟依最上乘，發菩提心，利生為事業，弘法是家務，經三祇劫，廣修六度萬行，普遍開覺法界有情，功德圓滿，此為覺他福滿。自覺、覺他福慧圓滿，所謂三覺圓萬德具，名之曰佛。現在舉釋迦

世尊為實例來說：從出家至菩提樹下Π明星而悟道為自覺；從初轉法輪至涅槃前於中四十九年之說法為覺他；直至應緣既畢鶴林示寂為覺滿。

自覺是異凡夫之迷而不覺，則超六凡法界；覺他是異二乘之自覺，則超聲聞法界；覺滿是異菩薩之分證，則超菩薩法界。總之，約佛陀的自證說就是自覺；約佛陀的化他說就是覺他；自行化他的工作做到徹底就是覺滿。自覺是就理智︵覺悟︶方面講，以宇宙人生為其覺悟的對象；覺他是就其悲行︵化度︶方面講，以一切有情為其救度的對象；覺滿是就其知行合一方面講，以自利、利他，福慧圓滿為其唯一的目標。由此觀之，佛陀確為一個究竟覺悟人生真理，做到圓滿利人的偉大人格的聖者。

就因為佛陀是具足一切﹁智慧﹂，故能開示一切眾生︱︱破迷啟悟，揭妄顯真；佛陀是具足一切﹁福德﹂，故能普利十方有情︱︱四生六道，一律平等拔苦與樂。至於神通威德、願行等莫不一一不可思議。

據上所說，佛陀覺悟的主要即在外悟一切緣起性空之理，內悟自心本具

佛性。

但覺是迷的反面，眾生痴迷長受生死痛苦，佛陀覺悟永得解脫安樂；有覺悟的佛陀才顯出了痴迷的眾生。本來心佛眾生是三無差別的，究其分野就在這迷悟之間。要知道佛性人人本具，我們如能從迷夢中醒轉來，同時又能倣效佛陀的救世精神，自利利他實行做到徹底，也就是佛！

復次，二乘也不是有了覺悟嗎？何故不能稱為佛陀｜｜覺者？因為它的覺悟僅僅得到偏空真理︵自覺未圓︶，尤其是只顧自利｜｜解脫生死︵覺他全無︶，所以不夠稱為佛陀｜｜覺者。菩薩也不是做了覺他的事業嗎？何故亦不能稱為佛陀？因為覺他的功德還未做到圓滿︵福未足︶，用時尚有微細無明未斷，所證未圓，如十四夜月︵慧未足︶，因此也同樣不能稱為佛陀。

在這三乘聖格中獨顯出佛陀的崇高偉大，所以我上面說：﹁佛陀當譯為大覺者才算恰當其稱﹂，就因為此。

這三覺的道理，正與大學的﹁在明明德﹂︵自覺︶，﹁在親民﹂︵覺他︶，﹁在止於至善﹂︵覺滿︶的道理相同。

﹁得阿耨多羅三藐三菩提﹂。**得**，因修正功滿，由始覺智契本覺理，理智合一，始本不二，達究竟覺名之曰得。其實得未嘗得，因本有故。

阿譯為無，**耨多羅**譯為上，**三**譯為正，**藐**譯為等，**菩提**譯為正覺，合攏來為﹁無上，正等，正覺﹂。茲為便利上，從下正覺二字解釋上去。

﹁正覺﹂︵正者不邪，覺者不迷︶，謂正確的覺悟︱︱離顛倒戲論的一種正智；此為揀別凡夫之不覺，和外道之邪覺。因為眾生自無始來，妄想執著將本覺真心埋沒於五蘊之中，迷而不覺，謂之不覺眾生；外道心外求法，所覺之道非妄即邪，所以他們均沒有稱為正覺的資格。

﹁正等﹂︵正者不偏，等是平等︶，自覺之後，毫不自私地，能真﹁正﹂平﹁等﹂，力行利他工作；此為揀別二乘之獨覺。二乘雖有正覺，但求自利，不能利他，乃偏而不正，沒有平等普Σ心，不能稱為正等。

﹁無上﹂，三覺圓滿，萬德具備，沒有能過其上者︱︱其自證方面，則智慧圓滿無上，其利他方面則功德︵福︶圓滿無上。此為揀別菩薩之分證。菩薩雖真俗等觀，能夠自覺、覺他，唯其自證的智慧未圓，尚有微細無明未破，利他的功德未滿，還有上位佛果可求。因此，僅可稱為正等正覺，不夠稱為無上。唯佛一人福慧兩足，究竟圓滿，才夠得上﹁無上正等正覺﹂之稱︵正覺即自覺，正等即覺他，無上即覺滿︶。此阿耨等九字，何故不直譯為無上正等正覺而仍存梵音呢？因為它是佛陀三覺圓滿之德號，為了表示尊重，所以不翻。此為四例翻經的翻字不翻音，及五不翻中的尊重不翻。

現在明諸佛得智果的文，則舉三世，而上面明菩薩得斷果的文，照理當指十方，謂十方菩提薩埵，才為恰當。雖則沒有，想係經文的簡略吧。竊以，言三世必具十方，舉十方必賅三世。三世是豎︵時間︶，十方是橫︵空間︶，橫表無邊，豎表無盡，無盡無邊的諸佛菩薩，悉皆依此般若而修而證，般若法門可就太微妙了！那末，則只此心經一卷，就成佛有餘矣！經云般若為

諸佛之母，也就在這。

綜上所說，﹁罣礙﹂，是生死的業因，﹁恐怖﹂，是生死的業果；﹁顛倒﹂﹁妄想﹂是生死的業惑；﹁涅槃﹂，﹁三菩提﹂是解脫的結果︵涅槃能斷一切煩惱生死是斷果。菩提能成就一切福德智慧是智果︶。既無生死業因︵罣礙︶，自然永遠解脫︵究竟涅槃︶，而證無上佛果︵三菩提︶。

︻餘論︼或曰，前文說﹁空不異色，空即是色﹂，明明有而非空；次云﹁空中無色……無智無得﹂，明明空而非有；現在又說﹁菩薩證涅槃，諸佛得菩提﹂，那不是翻來覆去的空而不空，不空又空的一種環環轉的說法了嗎？忽有忽空，忽空忽有，怎能不教初步學佛的人不生誤解而疑佛法為戲論的呢？這卻也莫怪其然，因為他們不瞭解般若真空實義，未領悟中道圓融之理，對這︱︱空有之說，沒有正確的認識，徹底的明瞭，就難免要發生唐突了︱︱誤會。不知﹁空﹂指真空，不是小乘的偏空，更非外道的斷見空；蓋真空不空，所以緣起之諸法宛然。﹁有﹂指妙有，不是凡夫之妄計有，也

不是外道之常見有；蓋妙有非有，所以因果萬法一如。不有不空，亦有亦空，即中道義。如能懂得到這點佛法的中道觀，自然就不發生誤解。佛法的中道理論確有它獨到的長處，誠非初入門的人所能窺見其奧妙者。

佛陀教化眾生都有所謂對機說法，應病與藥的一種觀念為大前題。中觀論云：﹁大聖說空法，為離諸見故，若復見於空，諸佛所不化﹂。金剛經也說：﹁如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說何以故？如來所說法，皆不可取，不可說﹂。就此便可理解了。因為凡夫著有，所以說空對治之，有病既除，空亦當遣，否則同是一種毛病︵著空︶，這與逃峰趣壑的痴呆行動還有什麼差別呢？要之，當能不取於有無，同時又能不捨於有無，這才算為中道妙理圓融的恰到好處！

須知此部心經，它所發揮的︱︱若觀，若境，當體無非即空、即假、即中。故對於著有者則用空觀破之，執空者則用假觀破之，執二邊者則用中觀破之處處圓融總不離乎一心三觀，一境三諦。﹁諦﹂即實相般若，﹁觀﹂即觀照

般若，﹁境﹂即文字般若；不一不異也。中道第一義諦，即在不執而已矣。談到佛法執之則事事隔礙，融之則法法圓通。肇公般若無知論云：﹁至人，處有而不有，居無而不無﹂。又說：﹁有為雖偽，棄之則佛道難成；無為雖真，執之則慧心不朗﹂。真至語名言也。

佛陀確已證到上面所說的圓融中道境域，所以能夠和光同塵，周旋十界｜｜隨緣不變，不變隨緣。吾人如能真實體會中道圓融道理，那末，泯心存境｜｜有｜｜可也，泯境存心｜｜空｜｜亦無不可；心境雙存｜｜亦有亦空｜｜可也，心境雙泯｜｜非有非空｜｜亦何嘗不可呢？

世有一般狂妄自欺｜｜不重實行實證之人｜｜空談闊論，執理廢事，開口不是一切皆空︵到底空些什麼︶，便是即心是佛︵究竟怎麼叫做佛︶，譏持戒為愚痴，說禮佛是多事，未證為證，自誤誤人。這是多麼可憐的啊！像這樣人還有與他談般若真空，中道妙理的餘地麼Combin

︻合釋︼不僅菩薩們依了般若，而獲到究竟涅槃；就是現在、過去、未

來的三世諸佛，在因地中亦莫不同樣的依此般若勝妙法門修行，而證得無上正等正覺的圓滿佛果呢。

戊二明諸佛得智果竟︵丁四證果文竟，至此乙初顯說般若文完︶。

乙二：密說般若分二——丙初出名嘆益
└丙二正說咒語

丙初：出名嘆益

故知般若波羅密多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。能除一切苦！真實不虛！

︻預釋︼此下是密說般若。如來說法利生有顯有密。經典中明說道理以示人之修持者謂之顯教；不事解釋，唯加持功用的謂之密言。顯說即經文，密說即咒語，如下文揭諦，揭諦……。所謂經顯義理，咒宗秘密；義理可以闡釋，秘密不可解說。總之，顯說是以言語文字闡發道理，令人聞而啟悟，依法修行而獲益││開發智慧，滅除煩惱障。密說雖不可明示於人，而其中為諸

佛菩薩威力加被具有秘密功德，極大神力，能令至心持誦者自獲到不可思議利益｜｜增長福慧，消滅罪業障。滅了二障︵煩惱障，罪業障︶，成就二嚴︵福嚴，智嚴︶，此則便可暢達如來說法度生的本懷了。因此，佛陀說法常常顯密兼施，其意在此。如楞嚴經有楞嚴咒，藥師經有藥師咒，彌陀經有往生咒……。

以上所說，不過一往之言，其實隨修一法，到了功成行就之日，都能圓斷二障，俱足二嚴；因為顯密功用同等故。所謂顯功該於密德，密德徹乎顯功。據此則知前顯說般若不外顯示密功，今密說般若何嘗不是密歸顯功；蓋顯密互攝也。

良以眾生根性各殊，故使如來顯密並施，有當由顯說得益者，則用顯說以引導之，或應從密說獲益者，即示密咒而攝取之，再有兼持顯密二種而獲益者，則顯說之後更說密咒，莫不使其各適機宜而修持而獲益。若顯密並說那就無機不被，本經就是這一例子。有人說，此密說一門乃另為一類好簡單

求速效的行者而特施的；這或者不一定。總之，此般若勝妙法門，既然顯密融通，則此咒名亦可與經名互通。於是，咒曰大神咒，大明咒，無上咒，無等等咒；那末，經亦可稱為大神經，大明經，無上經，無等等經。又經曰心經，則咒亦何嘗不可稱為心咒。

︹分釋︺**故知般若**……，這一段文若詳細研究起來，它的含義是通上通下的。通上為結嘆顯說般若的功用具有如大神咒等之不可思議功德之利──意謂上文所言菩薩諸佛皆依般若而究竟涅槃，得證菩提；因此，「故知般若」的功能是不可思議，洵非「言語」、「數量」所能稱說，所以特出四種咒名以結嘆之；說它好像「大神咒，大明咒」……的功德一樣。通下為欲說密咒先出咒名──意謂般若顯密功德一樣，顯說既有那麼殊勝，而密說又何嘗不如是，能夠一心受持都可以得到心無罣礙，乃至得證無上菩提。因為咒語秘密不可解釋，所以在未說咒前先出其名︵如將說經，先出經名︶來表顯它的功能，以證知顯密同等功德。尤其欲說咒時先出咒名，是欲人起深

信希慕之心，而精進修持。要知道這些咒名，皆從此咒功能而起的，此咒功德確與前顯說功德無異。心無罣礙，無恐怖，就是大神咒；遠離顛倒夢想，就是大明咒；究竟涅槃，無上菩提，就是無上咒，親證實相般若，就是無等等咒︵般若為諸佛母，出生一切功德，實相為萬法本，俱足無量功德，世出世間，無有一物可與相等，而它能等一切︶。

大神咒，神有妙力義，能令受持者，驅除煩惱魔，解脫生死苦，故名大神咒。**大明咒**，明有照了義，能令受持者，破除眾生痴暗，照見無明虛妄，故名大明咒。**無上咒**，無上是超勝義，能令受持者，直趨無上涅槃，世出世間無有一法過於此者，故名無上咒。**無等等咒**︵上等字作比字解，下等字作齊字解，謂無有一法可與相比齊等也︶。無等是最高義，能令受持者，成就無上菩提，世出世間無有一法等於此者，故名無等等咒。又成就佛果，親證實相︱︱實相是極其平等圓滿，沒有一法可與之相等故。大論云﹁無等名諸法實相，諸行無能及者，無戲論，無能破壞，故名無等﹂。

能除一切苦，是顯示般若功能所獲的結果。因為它——般若——有那麼殊勝功力，所以能使受持者永除一切苦︵一切苦的道理已在前面度一切苦厄文中說過︶。總之到了究竟涅槃，得證無上佛果，這才能徹底永除一切苦的。一切苦的本源，皆由於眾生顛倒夢想而來。今依般若，若顯若密均能破除迷妄，啟發智慧，遠離顛倒夢想，消滅無始業障，頓斷生死業因，故曰能除一切苦。當知苦雖萬端，生死為甚，今非僅除分段生死，乃二死永除也。此正與顯說般若文中度一切苦厄句相應。

真實不虛，此有兩種解釋：一、叮嚀勸信義，這是佛及菩薩之悲心備至，以為咒是密語不翻意義，雖極言讚述功德，還恐有人狐疑不信︵如金剛經云頗有眾生得聞言說章句，生實信否？︶所以於未說咒前，預先叮嚀誡勉道：般若有那麼殊勝功能，是真真實實而沒有半點虛偽的，大家要絕對深信不疑才不失此般若勝益！

金剛經云：﹁如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者﹂。

現在正是如來金口親宣，菩薩重說，這麼真實語殊勝義，還不誠懇誠切地信受奉行呢！

二、是究竟義，謂如苟只滅見思煩惱，了分段生死，這僅可說是脫一部分的苦，終不能稱為真實脫苦，能夠三惑完斷，二死永亡，這才可謂之真實脫苦，否則怎能談得上真實二字？本經所明修證的結果，確能做到真實脫苦「不虛」，就是不錯的意思。換句話說：「不錯」！依般若修行便可真實脫苦——能永除一切苦。

〔合釋〕照上面所說，依了般若而修可以得證菩提涅槃，那末，無疑的般若是一種大神力的咒呀！是一種大光明的咒呀！是一種最高無上的咒呀！是一種超絕無比的咒呀！它的功力是能除一切苦，這是的的確確之事實，而沒有些少虛偽的說話啊！

丙初出名嘆益竟。

丙二：正說咒語

故說般若波羅密多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提娑婆訶。

︻分釋︼故說般若波羅密多咒，咒的名目已經說出，它的功德也都明白，所以︵故︶，現在應當把它｜｜咒語｜｜宣說出來。好使現在、未來的一切有情依之受持而獲到解脫。於是即說咒曰：﹁揭諦，揭諦……。﹂此咒總共只有四句十八字，很容易受持，且具有不可思議功用。行者但能至心念誦，自然獲益不少，乃無求解釋的必要，蓋凡一切神咒皆是諸佛神妙不測之密語唯佛與佛方能了了，誠非我們凡夫所能探悉。因此，不但我們中國的學佛者不事解釋，就是印度也不曾解釋。故咒為五不翻中秘密不翻，及四例的翻字不翻音。

梵語﹁陀羅尼﹂，華言稱為﹁咒﹂︵此翻咒之總名，其咒語則不翻︶。亦云﹁總持﹂，謂總一切功德，持無量義理。又能﹁總持﹂一切善法令不失去，﹁總持﹂一切惡法令不生起。也有譯為﹁真言﹂，由諸佛真心宣說出來

故。亦稱為「密語」，即諸佛秘密不思議之語，凡夫二乘所不能知，祇宜密持密受，不可明說也。總之咒有神妙不測的力用，雖不可解，但行者能一心虔誠持誦，久之自能發生靈感，獲到神效，成就一切不可思議功德｜｜近則身心安甯，消災滅罪，增長智慧；遠則能令解脫生死煩惱，速證無上菩提。又咒多有鬼神王的名號，持誦之，鬼神敬王，非但不敢加害，且能擁護，故能夠志心持誦，於中永無魔難等障。密咒的不可思議功德可就廣大極了！

這種秘密不思議神咒的道理，正如王的密旨，但宜欽奉，勿妄宣傳，亦如軍中號令，唱其密號，則通行無礙。因為它的作用在聲音，不在解釋故。

根據上面所說，凡是咒語，均不可解釋，亦不該解釋。或有人必欲知其梗概者，那末，我只好依照字義略釋如下：

揭諦，華言去也，度也。謂般若甚深功能，能「度」眾生「去」到彼岸。重言揭諦表自度又能度人。**波羅揭諦**，波羅華言到彼岸，謂「度到彼岸去」的意思。**波羅僧揭諦**，「僧」華言眾也。謂願大「眾」同「度到彼岸去」。

菩提，即無上佛果。**娑婆訶**，華言速疾成就。現在把它調整順序，聯在一起說便是：依般若得「度」「去」吧（揭諦）！依般若得度去吧（揭諦）！「度到彼岸去」吧（波羅揭諦）！「大眾」都「到彼岸去」吧（波羅僧揭諦）！「快快地」來「成就」無上佛「菩提」呀（菩提娑婆訶）。又娑婆訶，除譯為速即成就外，還可譯為「息災增益」；或譯為「究竟」。意謂一登了彼岸便可「息」滅一切生死「災」患，「增益」無量福慧。登了彼岸便可「究竟」成佛。

又揭者去也，諦者真實也。謂依般若而修能「去」一切顛倒夢想，證得「真」空「實」相，故曰揭諦。欲得到彼岸（波羅）涅槃之樂，當「去」（揭）一切顛倒夢想，證得真空實相（諦），方能達到目的；故曰波羅揭諦。那「彼岸」安樂之鄉，非欲一人二人得到而已，是希望一切有情（僧），攜手同登；故曰波羅僧揭諦。依此勝妙般若而修能令成就「菩提」，願大家趕快（娑婆訶）發心吧！故曰菩提娑婆訶（誦此咒時彷彿像讀發菩提文，或

回向文一樣︶。

這些解釋，都是按字表法會意之言，雖不能說它沒有意思，但祇可作一種參考而已。若照咒語本意還是不加解釋為是，願閱讀者一心持誦，勿起思維，則心咒相契，自得密益，若一落心思，便成知見渣滓。

觀此寥寥數句神咒，即可表露佛菩薩救度眾生的悲心深切，無微不至，這麼重重啟示，處處指要，無非要眾生速離苦海，而登彼岸；實在太慈悲太親切了。你看佛菩薩如此慈悲，憐愍著我們這一群長處沉淪不得解脫的苦惱眾生，因而諄諄善誘，極盼大家快快回頭同登彼岸，故在精細顯說後，又親切地宣說這麼簡單而易持的勝妙神咒來接引我們，這種殷情厚意，比之慈母倚門而望其子之歸來的情緒實深且切矣。我人思之寧不慚疚萬分！之後如再依舊迷戀不省，不肯發心勇猛精進︱︱依般若而度脫，而證悟，未免太辜負佛菩薩的一片苦口婆心呢。

這部般若心經，既標名曰﹁心﹂，分明要人依般若而證悟真心。先談種

種空為顯說般若，是破心執；後總說咒，為密說般若，是除心障。因為我人對一切諸法心生執著，謂之心執，因而受種種煩惱侵擾，謂之心障；由是永使本具真心埋沒不見，枉受生死。今仗般若顯密之功，執既破而障亦除，自然發見真心，則煩惱頓斷，生死永了，究竟成佛；實現度一切苦厄，遠離顛倒夢想……的了。此為本經修證的一大旨趣。

復次當知或經或咒，原同一體，若顯若密，本無異致，所謂顯即是密，密即是顯，經即是咒，咒即是經。經是顯咒，咒是密經，顯說即具密咒之利益，密咒亦詮顯說之妙義。則此可知全經妙義總攝在此咒中，而全咒密益亦無不統該顯說文中。蓋顯藉慧通，密以定入，諸佛修行法門不出定慧二法也。能夠顯密兼修，定慧圓臻，那就大美滿了！就是隨持一種亦可獲般若不思議之利益。所謂兼持則雙美備至，單舉亦可交攝無遺，固知顯言密語皆歸第一義也。大矣哉！般若之功力，若顯若密，皆不可得而思議焉！願共勉之！

咒語可以不必合釋。丙二正說咒語竟︵乙二密說般若文竟︶。全卷經文

至此講完。

結　論

諸佛皆為一大事因緣而出現於世｜｜普度眾生同歸正覺｜｜觀其度生工作第一步就是說法。但因眾生的根機利鈍不等，心量大小各殊，所以佛陀在設教度生方面，有其特別的方案和形式。你看在道理上則有權有實，實則直談一乘法，權則分別說三乘。於方法上則有顯有密，顯的是明說道理以示人之修持，密的則不事解說，直示密咒以持誦，若顯若密都各有其不可思議功德｜｜顯密均能令行者獲種種益，乃至成佛；唯依其功行之深淺而證果不同。於語言文字上則有廣有略，略則提示綱要｜｜總明大意，令利根人一聞即悟，不費餘力；廣則詳陳細目｜｜分別解釋，使鈍根人，入門多方，不致遺棄。以上皆為佛陀攝化眾生的各種方案，可謂最完善、最周密而又極善巧的了。

蓋權實同運則能圓滿普度顯密並施即可隨機得益；廣略互陳自然利鈍

兼收。本經的內容就是俱全這些條件的，現在再來把全經的綱要總為提示一下以作結論。

本經內容分為顯說般若，和密說般若二大階段，從觀自在起至三藐三菩提止為顯說般若文。從故知般若起至菩提娑婆訶止為密說般若文。在顯說文中有從「觀自在」至「度一切苦厄」是總示菩薩修證境界，其中「觀自在」句是明能觀人｜｜行者：「行深般若」句是明所修行｜｜法門；「照見蘊空」句是明所觀境｜｜悟境；「度一切苦厄」句是明所得益｜｜修行結果︵行深一句約修行工夫言｜｜自利｜｜屬因；照見蘊空，度一切苦厄，此二句約所證功德言｜｜利他｜｜屬果︶。♦從「舍利子色不異空……三藐三菩提」為詳明般若真空實義，其中「色不異空……受想行識亦復如是」句是遣執文。「舍利子是諸法空相，不生不滅……不增不減」句是顯性文。「是故空中無色……無智亦無得」句是破妄文，於中「無色無受想行識……乃至無意識界」這是破凡夫我相；「無無明……無苦集滅道」這是破二

乘法相︵無無明句破緣覺法，無苦集滅道破聲聞法︶；﹁無智亦無得﹂這是破權教菩薩法相。﹁以無所得故……三藐三菩提﹂此為證果文││菩提薩埵依般若……究竟涅槃，這是明菩薩得斷果；三世諸佛依般若……三藐三菩提，這是明諸佛得智果。以上為顯說般若。

其次，﹁故知般若……是無等等咒﹂是先出名嘆益，﹁故說般若波羅密多，即說咒曰……娑婆訶﹂是正說咒語。以上為密說般若。

又﹁色不異空﹂等四句為略說般若，﹁是故空中，無色……以無所得故﹂為廣說般若。五蘊，十二入，四諦，十二因緣等為權法；無所得，究竟涅槃，三藐三菩提為實法。扼要的說：﹁照見蘊空﹂句是破妄顯真，略明行深般若的境界；﹁色不異空至無智無得﹂句是悟妄即真，廣闡般若真空實義；﹁以無所得﹂句是總結般若功能和實相境界；﹁依般若波羅密多……﹂句是明諸佛菩薩皆依般若得解脫而成就無上菩提，以顯本經之殊勝︵依般若句屬修行方面；心無罣礙，遠離顛倒夢想句屬斷妄方面；究竟涅槃，三藐三

菩提屬證果方面︶。

復次，本經若照文字方面看來，雖然沒有開端的序分｜｜前言，和最後的流通分｜｜結論。若變通辦法來說，無妨把﹁觀自在至度一切苦厄﹂句，為﹁序分﹂，因為這幾句話是結集經的人敘述菩薩修證工夫而加上的，是一種敘由語。﹁故知般若波羅密多至菩提娑婆訶﹂句，可以代替﹁流通分﹂因為這段文是明顯密兼勝，且首句是結嘆般若功能的。是否有妥願先覺者有所指教！

本經五重玄義

何故講經須先解釋經題？蓋題為一經之總綱，全卷經文為一題之別目。題目既明則經文易懂，故須先釋題。這可比｜｜如網提其綱則眾目自彰，衣挈其領則群縷必直。先釋題目亦復如是。

釋題之法，賢首則用十門玄談：一、教起因緣，二、藏教所攝，三、義理分齊，四、教所被機，五、教體淺深，六、宗趣通局，七、部類處會，八、傳譯時代，九、總釋經題，十、別釋文義。此為賢首釋經的方法。天臺則用五重玄義，內容分為通別二種。通則七番共解，別則五重各釋。七番共解者：

一、標章｜｜即分科也。所謂標其章段，如標五重，層次分明，使人容易憶持，令起念心故。

二、生起｜｜如五重次第相生而起。凡標章段者，必有其次第之生起，使不散亂，令起定心故。

三、引證｜｜凡所發言論，欲使人深信者，當引經據典，或古人名訓，以

證所說不謬，令起信心故。

四、觀心︱︱佛說一切法，不離一切心，所以聞法要須句句指歸自己。如現在所講的般若心經，般若譯為智慧，智慧是對愚痴而言。智慧是覺，愚痴是迷，覺即是佛，佛不在外即此現前一念本覺真心，此心不被塵欲所蔽，境界所轉，當體歷歷明明，此覺理之智，就是般若︱︱實相般若︱︱即自性天真佛︱︱本覺真心。餘﹁波羅密多﹂，例之可知。此約觀心釋名也。如了達實相，即觀心﹁體﹂也，修因證果，即觀心﹁宗﹂也，斷惑證真，即觀心﹁用﹂也。分別淺深大小，即觀心﹁教﹂也。所以須明觀心者，意在要人即聞即解，令起精進心故。

五、料簡︱︱就是問答。問答可以解釋群疑，所謂疑破暗消，慧心開朗，令起慧心故。

六、開合︱︱謂開廣合略，以順眾生根性之利鈍。如本經所明︱︱若有眾生迷心者則合色開心，如五蘊是也。若迷色者則開色合心，如十二處是也。

若心色俱迷則心色俱開，如十八界是也。若心色俱不迷者則心色俱不開。因為要使眾生隨機獲益，所以明開合以示廣略，使各隨機宜，亦是令起慧心故。

七、會異｜｜謂會通異名，使其正確了知﹁方便有多門，歸元無二路﹂，以堅固其信心，並令起慧心故。當知以此七番共解｜｜標章，生起……是具有令人生起信、進、念、定、慧之五心而成其五根、五力，以破五障︵信破疑障，精進破懈怠障，念破迷障，定破散亂障，慧破愚痴障︶，修七覺支︵擇法，精進，喜，捨，除，念，定︶，行八正道︵正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定︶，入三解脫門︵空解脫門，無相解脫門，無作解脫門︶。如此，就是鈍根的亦能證得羅漢果，大乘則能證無上菩提。釋題須七番共解者是很有意思的。

其次，五重各釋，即用五種玄義各別解釋經題。現在雖依天台釋經規範，但當捨繁取簡，以便初學，故不用七番共解，單取五重各釋。何謂五重玄義？即初、釋名，二、顯體，三、明宗，四、論用，五、判教。幽微難見曰玄，深有所

以曰義。用此五重釋題，預先發揮經中幽微難見，深有所以之理，挈示經前，使人一覽經題，便知經中大意，故曰五重玄義。

因為一經有一經之名，一論有一論之名，所以凡講一切經論須先出名。尤其是由假名而會實體︵真理︶；所謂實體當借假名而顯示，故釋名之後，接著即須顯體；既識其體，則從體起修︵宗︶，所謂依真理而立行，故顯體之後，接著即明宗趣；依實行而獲功用，所謂由修因而證果，大用乃彰，故明宗之後，接著即須論用；由功行之淺深，分力用之勝劣，所謂以勝劣而判教相之權實，因用有大小勝劣不同，故論用之後，當判教也。這種道理可舉一個例子：比方要結交一個朋友，第一步要先知其姓名︵釋名︶，這是不消說的，其次則識其面目︵顯體︶，三知其性質︵明宗︶，四知其才學︵論用︶，五知其人格︵判教︶，於是方不濫交於人，用五重解釋經題，亦復如是。

初、釋名：釋為解釋，名為名目，即解釋一經之名目。古人講解一切經論，均用七種立名。那七種呢？

一、單人，二、單法，三、單喻，四、人法，五、人喻，六、法喻，七、人法喻，而「人」有因人、果人；「法」有修法、性法；「喻」有片喻、全喻。

一、單人立名者｜｜如維摩經、佛說阿彌陀經等。維摩是人，乃因地修行之人，為「因人」。佛說阿彌陀經｜｜上佛字即能說人，指本師釋迦牟尼佛，下阿彌陀是所說人，即樂邦教主，二俱果上之人，為「果人」，經題無法無喻。

二、單法立名者｜｜如圓覺經、涅槃經等。「圓覺」、「涅槃」二者皆為修行成佛之法，經題無人無喻。

三、單喻立名者｜｜如寶雲經、梵網經︵經云爾時世尊觀諸大梵天王七寶所成之網羅幢，因而說無量世界猶如網孔，一一世界各各不同，廣說如華嚴經︶等。「寶雲」、「梵網」二者是喻，經題無人無法。

四、人法立名者｜｜如文殊問般若經、藥師如來功德經等。「文殊」、「藥師」是人，「般若」、「功德」屬法，經題無喻。

五、人喻立名︱︱即如來獅子吼經、菩薩瓔珞經等。﹁如來﹂為佛十號之一，是人︵果人︶，﹁獅子吼﹂是喻︵獅子為獸中之王，一吼則眾獸俱伏，佛為法中之王，無畏說法而十界同遵，故以獅子吼喻如來之說法︶；又﹁菩薩﹂是人︵因人︶，﹁瓔珞﹂是喻，經題無法。

六、法喻立名︱︱即妙法蓮華經、金剛般若經等。﹁妙法﹂、﹁般若﹂是法，﹁蓮華﹂、﹁金剛﹂是喻，經題無人。

七、人法喻立名︱︱即大方廣佛華嚴經，﹁大方廣﹂是性法，﹁佛﹂是果人，﹁華嚴﹂是喻︵因行微妙，如大寶華莊嚴一乘佛果︶；又佛說雨寶陀羅尼經，﹁佛﹂是人，﹁雨寶﹂是喻，﹁陀羅尼﹂是法，三者具足，故以人法喻立名。

佛經雖則多至萬卷，但以此七種立名，可以賅括無餘了。

現在所講的這部般若心經，到底以何立名？﹁般若﹂是法，﹁波羅密﹂是喻，經題中無人，又不是﹁人法﹂、﹁人喻﹂、﹁人法喻﹂立名，那末，正

以 法喻」立名也。

七種立名表

- 一、單人｜佛說阿彌陀經、維摩經。
- 二、單法｜涅槃經、圓覺經。
- 三、單喻｜梵網經、寶雲經。
- 四、人法｜文殊問般若經、藥師如來功德經。
- 五、法喻｜妙法蓮華經、金剛般若經。
- 六、人喻｜如來獅子吼經、菩薩瓔珞經。
- 七、人法喻｜大方廣佛華嚴經、佛說雨寶陀羅尼經。

第一釋名竟。

二、顯體：顯是顯示，體為性體｜｜真理｜｜即顯示一經的真理。前釋名是假名如賓，為能詮；今顯體是實義如主，為所詮。經之名目如人之姓名，經之實義如人之身體。經若無體，則不符佛說，而邪倒無印，不可流傳於後世，猶人之但有其名，而無其身，則張三李四莫知所指，那就等於龜毛兔角無事實了。須知經中文字無非方便語言，其意在令人循名得體，這正與「因

筌得魚」，「由指見月」的意思相同。若逐名迷體，雖則遍覽三藏十二部聖典，咬文嚼字是獲不到真實利益，好像老鼠嚙生薑──得不到什麼好處；故釋名之後須顯體也。一切經論分為大小兩乘，常言小乘經以三法印為體，大乘經以一法印為體；或云以實相為體。這是一種籠統的說話，據實研究起來，每一部經論都各有其特具之理體。如華嚴經以一真法界為體，楞嚴經以如來藏妙真如性為體，彌陀經以常樂我淨四德為體。然則此經以何為體？乃以第一義空為體，本經所說的「無所得」三字就是第一義空的意思。或云以實相為體，經云：「是諸法空相」。

第二顯體竟。

三、明宗：明是明白，宗為宗要，即明白一經之宗要。亦云宗趣──語之所尚曰宗，宗之所歸曰趣，乃趣向之歸宿，會體之樞機。良以體非宗莫會，宗非體不立，欲會正體，須明宗趣。若行人不識宗趣，則行業無所歸，怎能領會不思議之妙體，故宗趣不可不知。前顯體俾行者悟理，屬性德；今明宗俾行

者起修，屬修德。性德乃秉之於天，人所同具，而修德必須人力進修方得造詣。所謂依性起修，由修證性，自然獲到真實受用。現在來說一個譬喻：家屋喻宗，虛空喻體，虛空雖周遍一切，但須建以家屋方能遮風避雨，居人藏物。若有體無宗，就好像雖有廣大之虛空終不可一日安住。故顯體之後須明宗也但一切經論，都各有它的宗趣｜｜如法華經以一乘因果為宗；金剛經以發菩提心為宗；彌陀經以信願持名為宗。可是，現在所講的這部般若心經，什麼是它的宗趣呢？﹁觀照般若﹂便是本經的宗趣，經云﹁照見五蘊皆空﹂。

第三明宗竟。

四、論用：發揮要義曰論，即討論說明的意思。﹁用﹂為功用｜｜修行成就為﹁功﹂，所獲利益為﹁用﹂。又云力用，﹁力﹂有﹁能力﹂和﹁感力﹂；﹁用﹂有﹁作用﹂和﹁受用﹂。能力和作用屬因約修行方面言；感力和受用屬果約證悟方面言。又滅惡為﹁力﹂屬斷惑，生善為﹁用﹂屬證果。要之，即修行結果，發生效﹁力﹂，應﹁用﹂之謂。本經是以觀照般若為

﹁功﹂行，而獲到下面所說的妙﹁用﹂。前明宗是會體之方法，今論用是得體之妙﹁用﹂。若無妙用空修無益諸行誰肯為之，故明宗之後須論用也。每一部經論都各有它特具的妙用︱︱如楞嚴經以離愛得脫為用；金剛經以無住生心為用；彌陀經以往生不退為用。然則本經以何為用？乃以破三妄除三障究竟成佛為妙用。經云：﹁無色無受……乃至無意識界﹂此破凡夫著色之妄相；﹁無無明乃至無老死，無苦集滅道﹂，此破二乘著空之妄相；﹁無智亦無得﹂此破權乘菩薩著空假二邊之妄相；故云破三妄。又﹁心無罣礙﹂即除﹁業障﹂；﹁無有恐怖﹂即除﹁報障﹂；﹁遠離顛倒妄想﹂即除﹁煩惱障﹂；故云除三障。﹁依般若波羅密多故得阿耨多羅三藐三菩提﹂故云究竟成佛。觀此，則本經確以破妄，除障，究竟成佛為妙用，可以了無餘疑矣。

第四論用竟。

五、判教：判是判別，教為教相，謂判別一經所屬之教相。佛陀化導眾生

之語言文字叫做教；判別一代時教之次第淺深謂之相。

釋尊三十成道，八十入滅，始自寂場，終至鶴林，其間說法四十九年，談經三百餘會，結集為三藏十二部聖典。於中大小權實，頓漸偏圓之理各各互陳，若不經判釋，那怎能知道現在所講的這部般若心經，它所詮的教義究竟是頓是漸，或權或實，就不免要混濫經旨了，所以要判教也。

如來一代說法浩如煙海，天台智者大師，靈山親承，大蘇妙悟，以五時八教，把如來一代聖教，有條不紊地，判釋得昭如日月、罄無不盡。五時八教為佛陀教化眾生的一大綱領與順序︵五時為時之順序，八教為教之順序︶。換句話說：如來一代教化眾生其調整機宜的次第，在時間方面分為五時，在教法方面分為八教。當知如來一代說法無非對機施教，因為眾生的根器︵個性︶千差萬別，所以如來的說法也就不能一致；所謂時有先後，教有權實。你看，四十九年的說法，時間總算不短，三藏十二部的結集，教義不算不多。若不加以整理，實在無法探悉其內容︱︱說法的階段︱︱教義的類別。

智者大師，特具手眼，把一代說法之次第，嚴格而精密的判釋為通別五時；把一代所說之教義，明細而適當的判為兩種四教││八教。先明五時次明八教。

五時是佛成道後於四十九年中其應機說法的先後，總其次第分為五個時期，謂之五時。何謂五時？有「通」、「別」兩種，通則五時可以互通，別則五時各別分限。現在先講**別五時**││

一、華嚴時：即說華嚴經之時︵以萬行因華莊嚴一乘果德。晉譯六十卷，唐譯八十卷︶，於七處八會所說的。世尊初成道時，為暢演一真法界妙理，現千丈盧舍那身︵佛之報身，譯為淨滿，謂煩惱淨盡，福慧圓滿︶，為大機菩薩說自證法門，談華藏境界。可惜一類鈍根的小乘們都不領解，如聾若瞶，不見不聞，所謂有耳不聞圓頓教，有眼不見舍那身，徒負如來一片婆心。要之，直談大乘圓頓法門，令其頓超直入，專被大乘利根菩薩機者，是為華嚴時。

二、阿含時：即說阿含經之時︵阿含譯為無比法，謂世間一切諸法無可與比者︶；又名鹿苑時。從所說之經立名則稱為阿含時，從所說之處立名則稱為鹿苑時；因為說阿含經最初在鹿苑故。說華嚴後的十二年中，佛為引誘一類小機，說了四阿含經︵一、增一阿含五十一卷，明人天因果；二、長阿含二十二卷，破外道；三、中阿含六十卷，明真寂深義；四、雜阿含五十卷，明諸禪定︶，專談小乘法門，特被鈍根眾生。因為華嚴會上小機不契大教，所以如來隱大現小，為實施權，先於鹿苑為五比丘︵憍陳如，額鞞 ，跋提，十力迦葉，摩男俱利︶等說四諦，十二因緣，繼而遊歷十六大國說諸小乘法門｜｜四阿含經；以及九部修多羅︵十二部中除去 ﹁方廣﹂ 及 ﹁授記﹂ ， ﹁無問自說﹂ 之三部，是為小乘之九部。若十二部中除去 ﹁因緣﹂，及 ﹁譬喻﹂ ， ﹁論議﹂ 三部是為大乘之九部。但常言九部者多指小乘也。詳明參照涅槃經第三︶。要之，專談小乘教義，獨被一類鈍根眾生，令其由小轉大，超凡入聖，是為阿含時。

三、方等時：即說方等經之時。方等為一切大乘經之通稱。方是方廣，等為均等；謂﹁廣﹂說大小乘教，使其﹁均﹂等受益。又等即平等︱︱倡導大乘真俗平等之理。說阿含後的八年中間，佛為普應群機，說維摩詰經、思益經、解深密經、金光明經、大集經等；讚揚大乘，彈訶小乘。雖云方等融談四教，實則意在倡導大乘法門，策進小機。因為小乘人得小為足，不肯進求上乘，所以如來於方等會上借維摩等諸大士互相酬唱，極力彈偏斥小，嘆大褒圓，令其恥小慕大，回向上乘。要之，偏圓並陳，權實兼施，以引小入大為目的，是為方等時。

四、般若時：即說般若經之時。說方等後的二十二年中間，佛為蕩空破執於四處十六會︵一、王舍城靈鷲山七會；二、室羅筏城給孤獨園七會；三、他化自在天王摩尼寶藏殿一會；四、王舍城竹林苑中白鷺池邊一會︶，說諸部般若︵有十類八部之別，大般若共六百卷︶，開示真空實相，真俗圓融之理。諸小乘人因經過方等會上的種種彈斥，雖則心慕大乘，而情執未銷，故見未

亡，不敢直下承當，對於淨佛國土，沒有好樂之心，於是如來特以般若而淘汰之。要之，破妄顯真，即色明空，令其掃除餘執，融通轉教，趨進中道實相之門，為法華會上授記作佛之本，是為般若時。

五、法華涅槃時：即說法華經與涅槃經之時。說般若後，於七年間佛見眾生根基已經成熟，為開權顯實︵開除權小之執，顯示圓實之理︶，說法華經七卷，淳談圓滿法門，開示一乘因果。說法華後三個月於佛將臨涅槃的前一晝夜，為收拾群機，說涅槃經二卷，重示常住佛性。

法華乃如來四十年來最後之極談，由前彈斥︵方等時︶，融會︵般若時︶，至此機已純熟，猶如長子堪承家業，太子當紹王位。乃於靈山會上直下開示佛之知見，二乘至此各蒙授記作佛。固知法華為開權顯實，會權歸實之究竟一乘教也。據此，則前四時是權設，今為實義，蓋前四時雖然亦明圓教，但是兼說前三教之權理，是對待之法，非法華時之純圓一實之教。要之，會三乘之權，歸一乘之實，所謂﹁正直捨方便，但說無上道﹂，是為法華時。

涅槃為如來最後之顧囑，是具談四教，然有二種不同：一、追說四教，如來恐怕法華會上有漏落之機，未預圓妙之旨，故追說以收拾之，使其同歸一乘之實。但除收拾當時殘機之外，亦為末代鈍根眾生重施方便，故云追說。二、追泯四教，泯者，滅也除也。謂雖追說前四時所說教義，然而隨說隨除︵開除權小︶，故云追泯。總之，﹁追說﹂為施權，﹁追泯﹂為顯實。也可說，追說是為實施權，追泯是廢權立實。因為佛陀在臨涅槃時，還有一類突來之機，如須跋陀︵是一位老梵志，年百二十歲︶來求佛出家，佛陀先為說權法令得阿羅漢果，此為施權｜｜追說；後為說常住佛性，指歸三德秘藏，此為顯實｜｜追泯；這也就是廢權立實的意思。要之，重施教法，收拾餘機｜｜追說，追泯，是為涅槃時。因為涅槃與法華皆明大乘究竟成佛之理，故合為一時。如來大事至此才算完畢，出世本懷於茲始暢。

茲當申明數語：方等與涅槃雖說同是具談四教，但其內容有兩種不同的地方，學者不可不知的。一、方等四教中之圓教，初後皆知常住佛性與涅槃

一樣。別教初則不知而後方知。藏通二教則初後俱不知。至於涅槃的四教則初後俱知常住佛性，此一不同也。二、方等是對﹁三藏﹂半字法門說﹁通別圓﹂滿字法門；涅槃乃用藏通別三教之權法助顯一實之理，此二不同也。以上為別五時︱︱所謂：﹁阿含十二方等八︵說阿含經十二年，方等八年︶，二十二年般若談，法華涅槃共七年，華嚴最初三七日﹂。

上來所說別五時，是明如來施教之次第，此為一往之言，未可絕對肯定，其理由後面自有說明。因恐學人偏執誤會，故其次當明通五時也。

次通五時：謂五時所說教法可以前後相通而不局於某時說某經。蓋如來說法本無定時，亦無定法，因眾生機宜各別，根性利鈍不等，而如來慈悲化物莫不一一隨機隨時教化而攝受之。當知一座的說法，尚有大小頓漸偏圓之機，況一代言教怎能各拘年限不使前後相融呢？如說華嚴頓教時，遇有漸教小機預會︵參加︶者，亦當為之方便開示，豈有棄而不度之理。或說阿含小教時，值有菩薩大機，又豈待至涅槃或法華會上方為攝取的呢？不然

的話，是會發生不妥當的議論出來。須知這五時的分配，大概因為結集經藏之時，為了要使後來學者研究便利起見，其間以文意教義相同者依類結歸別五時攝。因此，如果單明別五時，則對於一代時教總覺得不能圓該普攝——未盡穩妥。所以須要再明通五時而融洽之。此為通五時也。

總之，別五時是明說法時期從一至五，次第隨宜，各時所說教義，其頓漸權實歷然不紊。換言之：它是就眾生根器，如來依次第先後而成熟之。所謂：初由華嚴之「擬宜」，次以阿含而「引誘」，繼以方等之「策進」（亦云彈訶），再以般若之「淘汰」，終以法華之「開顯」（亦云咐囑）為究竟

通五時，是明如來教化眾生隨時應機而施教，不限年月，不依次第。所謂不一定華嚴時就一概直談大乘圓頓之理，或在阿含時就一概專說小乘漸教法門。知道了這五時通別的道理，那末，兩種四教歷時分明，沒有差錯。則不一味拘於「阿含十二方等八……法華涅槃共七年……」之說，以謬解如來說法之本旨。

復次，涅槃經聖行品中有以一牛出五味次第成熟的譬喻︵註五︶，謂：最初由牛出乳，次由乳出酪，由酪出生酥，由生酥出熟酥，由熟酥成醍醐味。此五味的成熟次第正如釋尊以五時成熟眾生根性一樣。一華嚴時，為佛初成道時對一類大機直談大乘圓頓法門，譬如從牛出乳，故華嚴時為乳味。二阿含時，佛隱大現小，說華嚴後次說阿含經，如從乳出酪，故阿含時為酪味。三方等時，為引小向大，說阿含後次說方等諸大乘經，如從酪出生酥，故方等時為生酥味。四般若時，為除執，廢情，故說方等後次說般若，如從生酥出熟酥，故般若時為熟酥味。五法華時，為開權顯實，故說般若後即說法華，如從熟酥成醍醐，故法華時為醍醐味。以上略說五時五味的內容。

釋通別五時竟。

次明八教。如來一代教化，其隨機施教，說了無量法門，歸納起來不出八種教相，分為兩種四教｜｜化儀四教、化法四教，合為八教。

先明**化儀四教：**

頓教、漸教、秘密教、不定教，此為化儀四教；乃佛陀教﹁化﹂眾生所用之﹁儀﹂式，故曰化儀︵如世藥方︶。

一、頓教：頓是頓超直入，不經階次的意思，所謂：﹁一超直入如來地﹂，故名頓教。這是對於利根之人堪受大法者，不用方便引誘，直接施以大乘頓超之法；如說華嚴經是。

二、漸教：漸是漸次而進，由小至大的意思，所謂：歷時修行，次第斷惑證果，故名漸教。這是對於鈍根之人，不堪接受大法，當漸次引誘，故先說小乘令其由淺入深，漸漸引入大乘；如說阿含經是。

三、秘密教：秘密是不顯露的意思。謂眾生根性各別，在一會中同時受教佛以三輪不思議神力，圓音暢演，隨類得益。因為機異故所契不同︱︱雖同會稟法，然而或聞為漸，或聞為頓……各自證悟不同，而彼此互不相知，故曰秘密教。互不相知者：謂同席聽法之人彼此不相知︱︱如悟大法者以為如來是專為自己說大法，悟小法者以為如來專為自己說小法。又悟大法者

以為如來同樣說大法，悟小法者以為如來同樣說小法。淨名經云：﹁大聖法王眾所尊，淨心觀佛靡不欣，各見世尊在其前，斯則神力不共法﹂。此則可為同席聞法彼此不相知的一種確證。又云：﹁佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，斯則神力不共法﹂。此則以為如來同樣說一法的明證。總之因各人所得之法都彼此不相知，故稱為秘密。還有一種說法：如來於行住坐臥的四威儀中，時時都在默示著佛之知見，就是低頭舉手，瞬目揚眉，無非一一在秘密中轉大法輪，有緣眾生於中領會各自得益，亦可稱為秘密教。

四、不定教：此與秘密皆為同聽異聞︱︱如來同一說法，眾生各隨所解不同。因為依機所了解的是不同，故名不定教。要之，在同聽異聞中，如彼此不相知者為秘密教，彼此相知者為不定教。根本二教只是一體，彼此相知者是為顯露不定教，彼此不相知者則為秘密不定教。還有一種道理，佛在一會中的說法，因為當座的聽眾根性不等，如來為隨機施教，令其各別獲益，所

以頓漸兼施，偏圓並陳，宜聞頓者聞頓，宜聞漸者聞漸……或同時對此說頓，對彼說漸，各隨所解，獲益不定｜｜聞頓得頓益，聞漸得漸益。所謂佛則一座異談︵對此說頓，對彼說漸︶，機則同聽異聞︵或聞頓教，或聞漸教︶。因其說聽不定，所以這一座的說法，不便確定判屬何教｜｜或漸，或頓｜｜故用不定二字統收之，名為不定教。或於漸教中悟頓教理，頓教中悟漸教理，所謂聞大教悟小理，聞小教悟大理，因無一定，故曰不定教。

智論所謂：佛於鹿野苑初轉四諦法輪時，憍陳如等五人得須陀洹果，八萬諸天得法眼淨，同時又有無量菩薩聞大乘法得無生忍，這便是同聽異聞的明證。正如說四諦時，藏教人聞之則悟因緣生滅之理，通教人聞之則悟因緣即空之理，別教人聞之則悟因緣即空即假之理，圓教人聞之則悟因緣即中道實相之理的意思相同。要而言之，佛以一音演說法，眾生隨類各得解，而彼此互不相知者為秘密教。佛以一座隨機說，眾生各各隨所解，而彼此互知者為不定教。秘密、不定二教，能夠統攝頓漸二教，與五時所說，總之，頓

教直說大法，漸教專談小乘，不定教是一座異談，所解不同，秘密教是佛以一音說法，眾生隨類得解。

復次、此化儀四教若詳細的研究起來，須各約教、行、部三義釋之。

頓教三義：**一約教**｜｜謂不歷時調停，直說圓頓大法，別則獨指華嚴時所說者，通則五時俱有。**二約行**｜｜謂不經次第，頓超直入，所謂初發心時便成正覺，別則單指華嚴行者，通則方等、般若、法華三時中悉皆有之。三**約部**｜｜部是部類，指三藏十二部而言，別則專指華嚴經，通則凡一代教中直說頓超法門者，如圓覺經等，並宜收入此部所攝。

漸教三義：**一約教**｜｜謂曲引鈍根，經三時之調停，先說小而後說大，別則獨指阿含、方等、般若三時所說者，通則前後二時亦皆有之。**二約行**｜｜謂按步而修，次第證悟︵歷劫修行，次第斷惑證真︶。三**約部**｜｜別則局指阿含經，通則凡一代教中所說小乘引誘法門儘可收入阿含部，凡彈偏斥小策進法門者，宜收入方等部，凡蕩空破執，陶鑄轉教者，宜收入般若部。

秘密三義：**一約教**｜｜於四時中如來以三輪不思議力︵身輪現通，口輪說法，意輪鑒機︶，一音說法，隨類各解，此則無別可指，通則前四時︵法華以前︶皆得有之，唯法華是顯露教，但有秘密咒而非秘密教。**二約行**｜｜謂或修小行而密證大果，或修大行而密證小果；又如受持陀羅尼法門亦為秘密行之一。三**約部**｜｜別則專指一切陀羅尼經，通則諸經悉皆有之︵如彌陀經之往生咒，楞嚴經之楞嚴咒等︶。

不定教三義：**約教**，**約行**，均與秘密教同。三**約部**｜｜無別可指，而通於前四時所說諸部。

以上為化儀四教；頓、漸二教為豎之化儀，秘密、不定為橫之化儀。總之，﹁頓教﹂是對最上利根，頓時圓說，如華嚴時所說之教義。﹁漸教﹂，是對漸契之機，如阿含時所說之教義。﹁秘密教﹂是對一種特殊之機，圓音演說，使一會的人隨機證解秘密不知。﹁不定教﹂是於一會中的隨機說法｜｜大小兼施，偏圓並陳，而聞者各隨所解獲益不定。化儀四教約略講完。現在要

來說明**化法四教：**

藏教、通教、別教、圓教，此為化法四教；乃釋尊教「化」眾生之方「法」，故曰化法︵如世藥味︶。

一、藏教︵小乘教︶：完全的說當稱它為小乘三藏教。因為由來小乘的三藏││經律論，與大乘的三藏說起來比較整然一些，所以把小乘命名為三藏教。它是以四阿含為經藏，以毗尼為律藏︵梵語毗尼，亦云毗奈耶，此翻為律，亦翻調伏……︶，阿毗曇為論藏︵具云阿毗達磨，譯為無比法︶。此教專為教化「聲聞」「緣覺」二乘根機，純屬小乘之教。是開示界內鈍根眾生，明生滅四諦、十二因緣、事六度，修析空觀，斷見思惑，得一切智，見但空理，出分段生死證偏真涅槃，是為藏教義。

二、通教：通者同也。是對三乘共同的說法，其教義通同聲聞、緣覺、菩薩三乘。所謂通前藏教，通後別圓二教，故名通教︵鈍根的則通前藏教，利根的通後別圓二教︶。此教化度界內利根眾生，正化菩薩，傍化二乘，明無

生四諦，不生滅十二因緣，理六度，修體空觀，斷三界見思惑盡，更侵習氣，得一切智，見真諦理，出分段生死，證真諦涅槃，是為通教義。

三、別教：別是各別不同的意思。其教義獨被菩薩，不通於聲聞緣覺，所謂，別前藏通二教顯非小乘，別後圓教顯非佛乘。因為藏教正化二乘，屬小乘教義，通教雖則化導大乘然而尚還帶有二乘教義，現在所說的別教是沒有兼帶二乘教義的，故云別前藏通二教：又因獨明菩薩法，非圓滿佛法，故云別後圓教。以其既非二乘︵別前藏教︶，又非佛乘︵別後圓教︶，所以稱它為別教。若詳細的說：其教、理、智、斷、行、位、因、果，與前藏通二教不同，與後圓教有別。﹁教﹂則獨被菩薩，﹁理﹂則隔歷三諦，﹁智﹂則三智次第，﹁斷﹂則三惑前後，﹁行﹂則五行差別，﹁位﹂則位位不相收，﹁因﹂則一因迴出，不即二邊，﹁果﹂則一果不融，諸位差別。此教開示界外鈍根菩薩，明無量四諦，不思議十二因緣，不思議六度，十度︵六度中於第六般若度復開為方便、願、力、智四度共成十度︶。修次第三觀，斷三界見思，塵沙二惑，及十二品無明，得道種智，見俗諦理，及分證中諦理，出分段、變易二種生死，

證中道無住涅槃，是為別教義。︻︵註︶五行差別，戒定慧三名為﹁聖行﹂︵十住入空行屬藏通二教︶，慈悲喜捨名為﹁梵行﹂︵十行十回向入假行︶，依理成行名為﹁天行﹂︵初地以上中道行也︶，從天行起化他之用，示同小善名為﹁嬰兒行﹂︵即慈用也︶，示同煩惱名為﹁病行﹂︵即悲用也︶。藏通二教但有﹁聖行﹂及少分﹁梵行﹂，今則五行具足故不同前藏通二教。圓教一行一切行，今乃次第修行故不同後圓教。︼

四、圓教：圓是不欠不缺的意思，謂圓滿至極究竟成佛之教，故曰圓教︵將藏通別三種權教融成一實之教︶。詳細的說，謂：圓妙︵三諦圓融不可思議︶，圓滿︵三一相即，無有缺減︶，圓足︵圓見事理，一念具足︶，圓頓︵圓超直入，體非漸成︶。因此，所以稱它為圓教。此教開示界外最上利根菩薩，明無作四諦，不思議十二因緣，稱性六度，十度，談中道實相事理圓融之教，修一心三觀，圓斷三惑煩惱，得一切種智，見一境三諦理，圓超二種生死，圓證三德涅槃，是為圓教義。

上來藏通別乃如來權巧方便之教，後之圓教方為如來真實稱性之談。

總之，藏教修析空觀｜｜有外見空︵捨色取空︶；通教修體空觀｜｜即色而空︵了達萬象當體即空︶；別教修次第三觀｜｜由空入假，由假而中，色不離空，空不離色，色空之外有中道，圓教修一心三觀｜｜一空一切空，無假無中而不空，一假一切假，無空無中而不假，一中一切中，無假無空而不中，空有即中道。

以上為化法四教，連前化儀四教合為八教。化儀是能用之教，化法是所用之教。

復次，當知於五時中何時攝何教，化儀四教與化法四教如何收攝，亦有知道的必要。

初、華嚴時，佛初成道，先為大機直說圓頓法門，譬如日出先照高山，於化儀四教中，為頓教，於化法四教中兼說別教正明圓教的道理，是帶一權說一實︵帶說別教之權理，正明圓教之實義︶，為一粗一妙之教相，約味如從牛出乳，故華嚴時為乳味。

二、阿含時，如來為實施權，寢頓說漸，譬如日輪升天，轉照幽谷，於化

儀四教中為漸教︵漸教分為三時││漸初，漸中，漸末，阿含為漸初︶，於化法四教中但明三藏小教的道理，是唯權無實，但粗無妙之教相。約味如從乳變酪，故阿含時為酪味。

三、方等時，為引小向大，平等普化，譬如日輪次照平地，開平地為三時││食時，禺中，正午，此當食時︵辰時︶，於化儀四教中為漸中，於化法四教中乃四教並談││對三藏之小教而說通別圓的大乘之理，是帶三權說一實︵帶說藏通別三教之權，說明圓教一實之理︶，是三粗一妙之教相。約味如從酪出生酥，故方等時為生酥味。

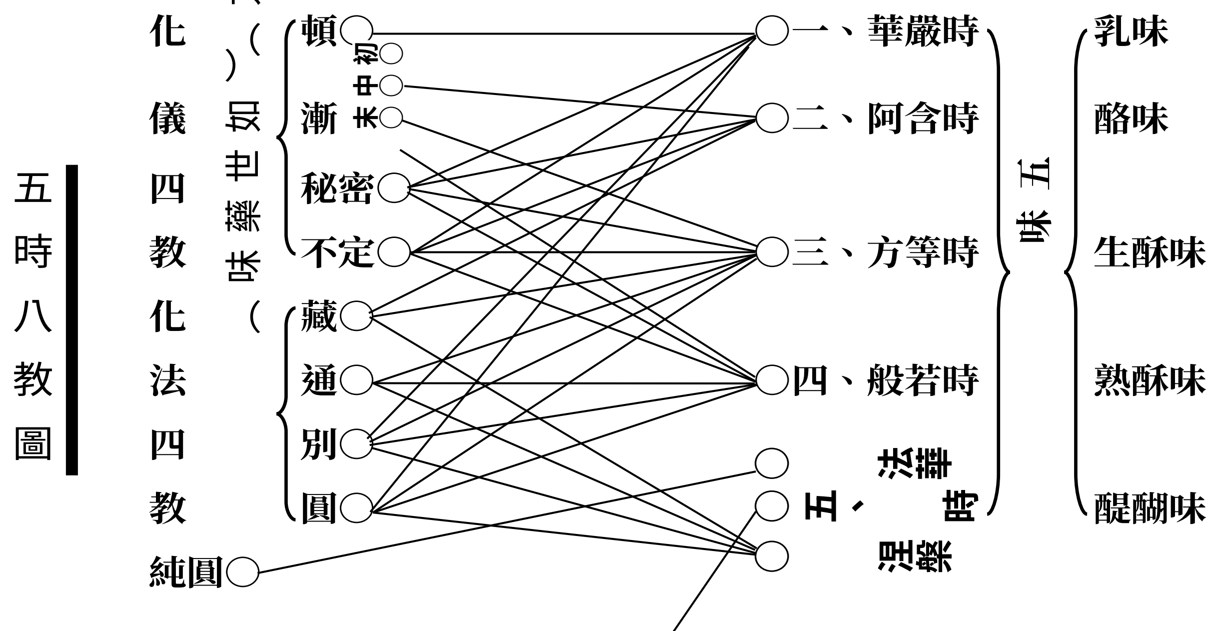
四、般若時，為掃蕩餘執，譬如禺中之時︵午前巳時︶，於化儀四教為漸末，於化法四教是帶說通別二教，正明圓教的道理，是帶二權說一實，二粗一妙之教相。約味如從生酥出熟酥，故般若時為熟酥味。

五、法華涅槃時，法華為開權顯實，涅槃是收拾殘機，譬如日輪普照大地時當正午，罄無側影。法華於化儀超出四教││非頓、非漸、非秘密、非不定││法華攝三乘而歸一乘，但須假修而成，故非頓；但說無上道，不歷階位，

故非漸；示十方佛土唯有一乘之法，真實而說，故非秘密；舉手低頭皆成佛道，一切眾生決定成佛，故非不定。非頓、非漸、非秘密、非不定，此為法華之玄妙處。於化法四教中獨明圓教，無復兼帶餘教，是唯實無權，純圓無粗之教相。約味如從熟酥成醍醐︵當知法華所明之圓教，與以前之圓教不同，以前之圓教不過異於藏通別而已，今則統攝以前諸教而歸於圓滿究竟之一佛乘，故法華稱為純圓獨妙之教相︶。涅槃為追說四教，追泯四教，約時約味都與法華一樣，故涅槃與法華同以無上醍醐為味。總之，華嚴屬頓，是別教所攝；阿含屬漸初，為藏教所攝；方等屬漸中為通教所攝；般若屬漸末為別教所攝；法華、涅槃超出頓漸，純屬圓教所攝。又頓教兼用別教，正用圓教；漸教統用藏通別三教；秘密、不定二教通於四教。

綜起來說：五時是判定世尊一代說法的次第，八教是判別如來因機設教之規範，化儀四教是就其說法之儀式定其勝劣以說明所化根性的差別；化法四教是就其佛經的內容判其權實而開示修行之法要。總之，以時間分類為五，故曰五時；以教義分類為八，故曰八教。

以上五時八教是智者大師所獨創，成為天台的判法，是很有規範而極合乎標準的，確實夠稱為彌天高判，所以嘗轟動一時。這種神聖的教判永為天下後世的教門之取法，它對於佛教的貢獻實在不少啊！其宏功偉績自然永垂萬世不朽。



非頓、非漸、非秘密、非不定○

上來五時八教的道理已經明白了。然則此部般若心經，於一代時教中，究竟屬於何時，何教？此經說在方等之後，為六百卷大般若所不能攝，為行深般若，獨被大乘菩薩之不共法。於五時屬別般若時，於化儀四教為漸教之終，於化法四教則帶說通別而正明圓教之理。因此，它是以大乘熟酥為教相的。

本經五重玄義表

…︵一、釋名︶。此經以法喻為名。

…︵二、顯體︶。此經以第一義空為體。

…︵三、明宗︶。此經以觀照為宗。

…︵四、論用︶。此經以破妄除障為用。

…︵五、判教︶。此經以大乘熟酥為教相。

附註：

︵註一︶轉五蘊成五分法身。五分法身者：

以五種功德法成就佛身，故曰五分法身。一戒身︱︱謂如來身口諸業，永離一切過非，故云戒法身；二定身︱︱謂如來真心寂靜，永離一切妄念，故云定法身；三慧身︱︱謂如來之真智圓明，觀達法性，故云慧法身︵即根本智︶；四解脫身︱︱謂如來之身心，解脫一切繫縛，故云解脫法身︵即涅槃之德︶；五解脫知見身︱︱謂如來得到涅槃︱︱解脫，親證佛﹁知﹂佛﹁見﹂︵知屬智知，見屬眼見，即無生智眼︶，自在照了諸法如實之相，故云解脫知見身︵即後得智也︶。以上五者皆有次第︱︱由戒生定，由定生慧由慧而得解脫，由解脫而有解脫知見。前三就因而得名，後二就果而受稱。總之，都是佛之功德也。

要怎樣轉五蘊而成五分法身？一切眾生若能嚴持規戒，修習定慧，行諸淨業則能轉此五蘊色身而成為五分法身。一、轉色蘊成戒身︱︱色蘊，即身︵包括眼耳鼻舌在內︶。眾生若能持戒防止身口諸業，得身清淨，則戒體成就，此即轉色蘊而成戒身。二、轉受蘊成定身︱︱受蘊即六識領納六塵之名。

眾生若能修習無漏禪定，則根塵泯淨，離一切顛倒散亂，此即轉受蘊而成定身。三、轉想蘊成慧身︱︱想蘊即意識思想六塵之名。眾生若能了悟諸法虛妄則意地明淨，覺照自在，此即轉想蘊而成慧身。四、轉行蘊成解脫身︱︱行蘊即造作種種業行之名，以此業行而有繫縛。眾生若能不造作諸業，則沒有繫縛而得解脫自在，此即轉行蘊而成解脫身。五、轉識蘊而成解脫知見身︱︱識蘊即了別的意思。眾生若能照了識心皆是妄想分別，生滅無常，則無生智眼自在明了，此即轉識蘊而成解脫知見身。這是小乘所證之法身；故云﹁轉五蘊成五分法身為之行淺般若﹂。

︻註二︼轉五蘊成三德。三德者：

一、法身德︱︱為佛之﹁本體﹂，常住不滅，清淨法性之身，是為法身德二、般若德︱︱為佛之﹁妙智﹂，覺了一切諸法如實之相，是為般若德；三、解脫德︱︱為佛之﹁勝用﹂，遠離一切煩惱繫縛，是為解脫德。因為這三者，各各具有常樂我淨之四德，所以稱它為三德。要之，﹁法身﹂為常住清淨德；

﹁般若﹂為出迷開悟德；﹁解脫﹂為自在離縛德。三德的道理已經明白，然而怎樣謂之轉五蘊成三德？

一、轉色蘊成法身德：佛身無邊相好萬德莊嚴，悉由轉色蘊而成的。二、轉受蘊成解脫德，謂佛有無量廣大，自在法樂，悉由轉受蘊而成的。三、轉想蘊成解脫德，謂佛有無礙智辯，說法自在，悉由轉想蘊而成的。四、轉行蘊成解脫德，謂佛神通變現，以清淨法攝化眾生令得自在，悉由轉行蘊而成的。五、轉識蘊成般若德，謂佛之三智圓具，對於一切諸法無不通達自在，都由轉識蘊而成的。這就是轉五蘊成三德的道理，屬大乘菩薩所證的境界；故云﹁轉五蘊成三德為之行深般若波羅密﹂。

︻註三︼二種生死：

一、分段生死︱︱分讀去聲，為分限的意思；段是段落。﹁分﹂指壽命言﹁段﹂指形體言。此為六道凡夫之生死，因為輪迴六道之身，各隨其業因，而壽命有分限，形體有段落︵差別︶，所以稱它為分段生死。這是以有漏業，

由煩惱障︵貪瞋痴等諸惑，惱亂有情身心故名煩惱；這些煩惱能障涅槃、聖道，故名障；因此稱它為煩惱障︶，為助緣招感三界六道正報。

唯識了義燈六曰：﹁分段者，分是齊限，即謂命根，段謂差別，即指五蘊體。皆隨因緣有齊限︵分︶，捨此受餘有差別︵段︶，故名分段﹂。

二、變易生死││此為三乘聖者之理生死，它無形體之勝劣，和壽命之長短，但以迷想滅時如死，證悟聖道如生。如斷一分無明煩惱謂之死，證一分中道法身為之生︵煩惱死法身生︶。也可說是迷時如死，悟時如生。這是迷悟遷移而論生死的。所謂，﹁變﹂因，﹁易﹂果者叫做變易生死。它是以無漏業，依所知障︵身等諸惑障礙所知之境，使不得見到真理；又因此等，障礙能知之智使不得生，故云所知障︶為助緣所感之界外清淨正報。這是斷見思煩惱之阿羅漢以上之聖者的生死︵詳見勝鬘經︶。

三論云：﹁諸聖所得之法身，神化自在，能變能易故云變易﹂。又行宗記說：﹁聖者改變凡夫有漏之身，而易得不思議無漏之身，為之變易﹂。

總而言之，﹁分段﹂為有為生死，依有漏業所感，是六凡所受之正報；﹁變易﹂為無為生死，依無漏業所感，是三乘聖者所受之正報。分段是色身生死，變易是法身生死︵其實法身本無生死，不過權約迷悟斷證而言。迷時如法身之死，悟時如法身之生︶。又分段是流轉生死，屬迷苦的；變易為進化生死，屬證悟的。

︻註四︼見思惑：

見思惑為三界煩惱之通稱，三界生死之根本。先來說明惑的意思：惑是迷惑，到底迷惑什麼？眾生對於一切諸法不了自性本空，妄生執著，﹁迷﹂於真理，﹁惑﹂於正道，以致不能解脫生死，故名為惑。

一、見惑：見是推度的意思。以身邊等的不正見，妄為分別計度各種道理而起之妄惑，名為見惑。還有一種解釋：分別曰﹁見﹂，謂六識妄心對於一切境非理籌度，起諸邪見，是為見惑。又因在見道時所斷之惑，故名見惑。

二、思惑：﹁思﹂就是迷情，由貪瞋痴等的迷情，妄為貪愛︵思︶世間

一切事物而起之妄惑，名為思惑。還有一種解釋：貪愛名思，謂眼等六根對色等六塵貪愛染著，迷而不覺，是為思惑。又名修惑，因為在修道時所斷之惑，故名修惑。

當知，此見思惑是約迷悟兩方面而立名的，如執己「妄見」名為見惑，執己「迷情」名為思惑，此約迷方面而立名的。如依證初果之見道位︵見真理︶，時所斷名為見惑，依證二三四果向之修道時所斷名為修惑；此約悟方面而立名的。又見惑從解得名，因證初果見真諦理時所斷故。思惑從修得名，以證初果後，緣真理而修道，在修道時所斷故。

小乘俱舍之法相，但以迷理迷事而分見思二惑。見惑為理惑，迷理所起故；思惑為事惑，迷事所起故。若大乘唯識之法相，則以「分別」、「俱生」二種而分見思二惑。依分別起之煩惱障和所知障為見惑；依俱生起之煩惱障和所知障為思惑。見惑屬分別我執，思惑屬俱生我執。

取要言之，迷於真理而起之我見邪見等叫做見惑，迷於事物而起之貪瞋

等叫做思惑。見惑為真理之障，思惑為解脫之障。欲悟四諦真理，必斷見惑，欲出三界生死必斷思惑。總之，見惑是屬於見解上的迷惑，思惑是屬於思想上的迷惑。

見思二惑其體即貪等十使︱︱分為五利使、五鈍使。其惑性銳利遇境輒生分別，故名利使。又於修道時易斷故︵利故易斷︶。其惑性之鈍而難斷者名為鈍使︵鈍故難斷︶。利鈍各五合為十使。﹁使﹂是驅役的意思，即煩惱的異名。因此十使煩惱能夠驅役有情之身心流轉不息，驅役有情造諸惡業，驅役有情來三界輪迴生死，驅役有情入於三惡道，故稱為使。

先明五利使：身見、邊見、戒取見、見取見、邪見此為五利使。

一、身見︱︱也就是我見，我所見︵就所緣之法，則謂我見和我所見，就能緣之迷情則謂身見︶。不知身為四大假合，五蘊皆空，本無實我，妄執為我，是名我見。不知身外事物，一切萬有，皆是因緣和合，虛妄不實，妄計為我所有物，是名我所見。合此我、我所二見，叫做身見，亦名我見。起信論

云：﹁一切邪執皆依我見而起，若離我見則無邪執﹂。

二、邊見︱︱即﹁斷常﹂二邊之見。由於有了我身而起我見，由我見而妄計我死後為斷滅，這叫做斷見；或妄計我死後為常恒不變，這叫做常見。因為偏執斷的一邊，或常的一邊，所以說它為邊見。

三、戒取見︱︱取不合理之戒禁，修諸無益苦行。非因計因，非道計道︱︱如外道之持雞戒︵學雞之一足立︶，狗戒︵學狗之食糞穢︶等以為生天受樂之因，此謂非因計因；或修諸塗灰斷食等之苦行以為涅槃之道，是為非道計道。因此，所以稱它為戒取見。

四、見取見︱︱以劣慧故，自負所見。非果計果，未證謂證，非究竟認為究竟︱︱如凡夫外道之修行少為得益，實非聖果，又非究竟，便妄計為聖果，謬認為究竟；這叫做見取見。至於對其他種種劣事，妄計為最殊勝者，這一類也都是見取見的作用。

五、邪見︱︱即不正見。不信三寶，撥無因果，妄計世間一切沒有所謂

善惡報應之事實。因是，惡不足畏，善不足為，恣意妄作胡為，造無間業，自誤誤人，此為一種極大之謬見，所以稱它為邪見。

以上五見皆由迷於四諦理性而起的。

次明五鈍使：

一、貪｜｜即貪愛。見諸愛欲順情之境則起貪著。所謂於五欲塵境迷戀不捨。

二、瞋｜｜即憤怒憎恨的意思。謂對諸違情逆境上而起瞋恚，不能含忍。瞋之為害能使我人身心熱惱，造諸惡業｜｜小則於口舌上爭吵是非，互相怨罵；中則於身體上用拳動武，毆打傷命；大則於心理上陰謀毒害，造出彌天罪惡。瞋之作用猶如猛火，能燒一切功德林，三毒中此為最厲害。經云：「一念瞋心起，百萬障門開」，可不懼哉！

三、痴｜｜就是無明，乃心性闇昧而無智慧之謂。對於一切事理不能覺察，所謂不辨邪正，不知善惡，認假作真，以是為非，這都是痴的作用。總之，

癡是一種無理智的盲動，一切煩惱都由它而起。連上貪瞋稱為三毒，能毒殺一切有情的法身慧命故。

四、慢｜｜就是貢高我慢，恃己凌人的意思。謂對於一切眾生心起驕傲，不能謙遜。茲單拿學問來說，略有三種：一、比如他人的學歷與我同等，一定要說我勝過他，這叫做「我勝慢」。二、他人的學歷比我高一點，一定要說與我差不多，這叫做「我等慢」。三、他人的學歷明明比我高得多，卻一定要說不過比我高一點，這叫做「我劣慢」。慢是一種最不好的心理，其為害是好像阻礙我們親近善知識的攔路虎一樣。試觀古今人士，若干事件失敗於慢字上者，實不可算數。

五、疑｜｜就是疑惑，猶豫不決的意思。謂對於一切實事實理。心生疑貳不能抉擇，於一切善法正道疑而不信。疑是信的反面。經云：「信為道源功德母，長養一切諸善根」。又云：「佛法如大海唯信能入」。那末，疑之為害是會使人永遠沒機會接受佛法，永遠不能行諸正道而修諸善法。你看，世人為多疑而失去機會，或誤大事者不知多少。因為有這麼壞處，所以連上貪、

瞋、痴、慢、疑稱為五種根本煩惱。

現在再來把它詳細的說明：見惑一共有八十八使，即貪等五鈍使和身等五利使的十使歷三界而成為八十八使。頌曰：

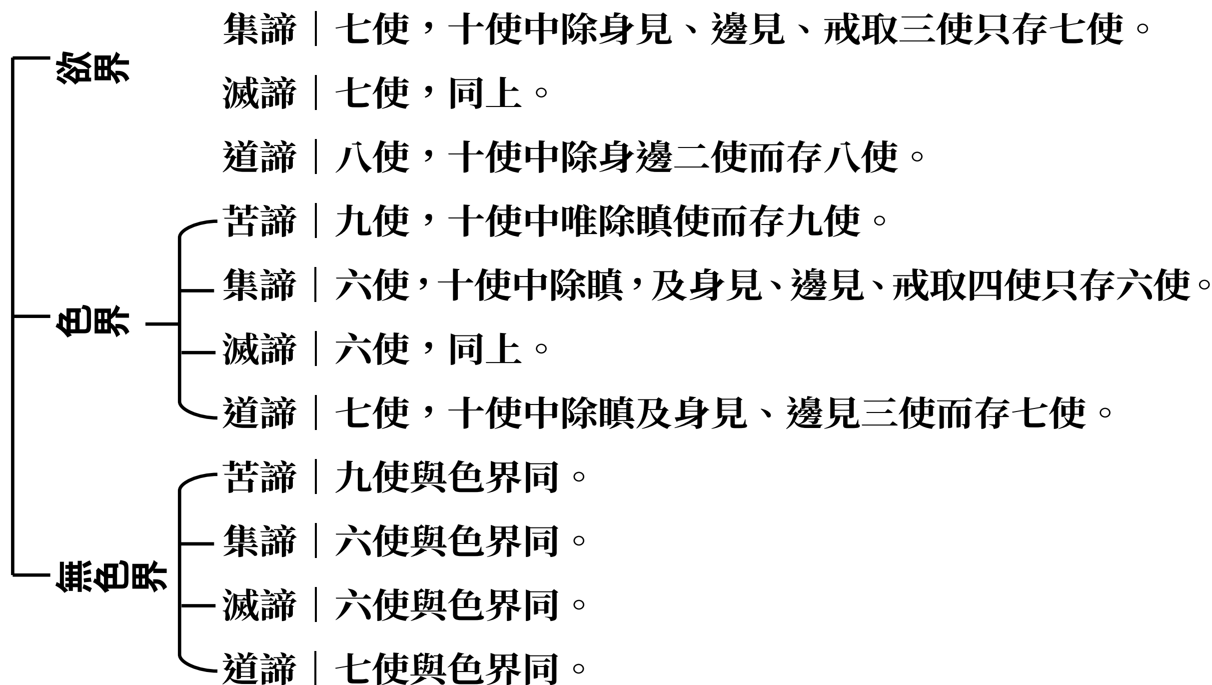
苦下具一切　集滅各除三

道諦除二見　上界不行瞋

他的意思是說：欲界的苦諦下，是十種煩惱︵十使︶都具全的︵苦下具一切︶。集諦和滅諦，要除去﹁身見﹂﹁邊見﹂和﹁戒禁取﹂這三使，只有七　︵集滅各除三︶。至於道諦只除﹁身見﹂和﹁邊見﹂兩使，還有八使︵　諦除二見︶。以苦諦具十使，集滅各七使，道諦八使，成為三十二使。本來　兩界也各有三十二使︵色界三十二、無色界三十二︶，但因為它︵上兩　︶是沒有瞋心的，所以，四諦下各要除去四個瞋｜｜四使，因此，每界只　二十八使，二界共五十六使，連前欲界三十二成為八十八使。列表於下：

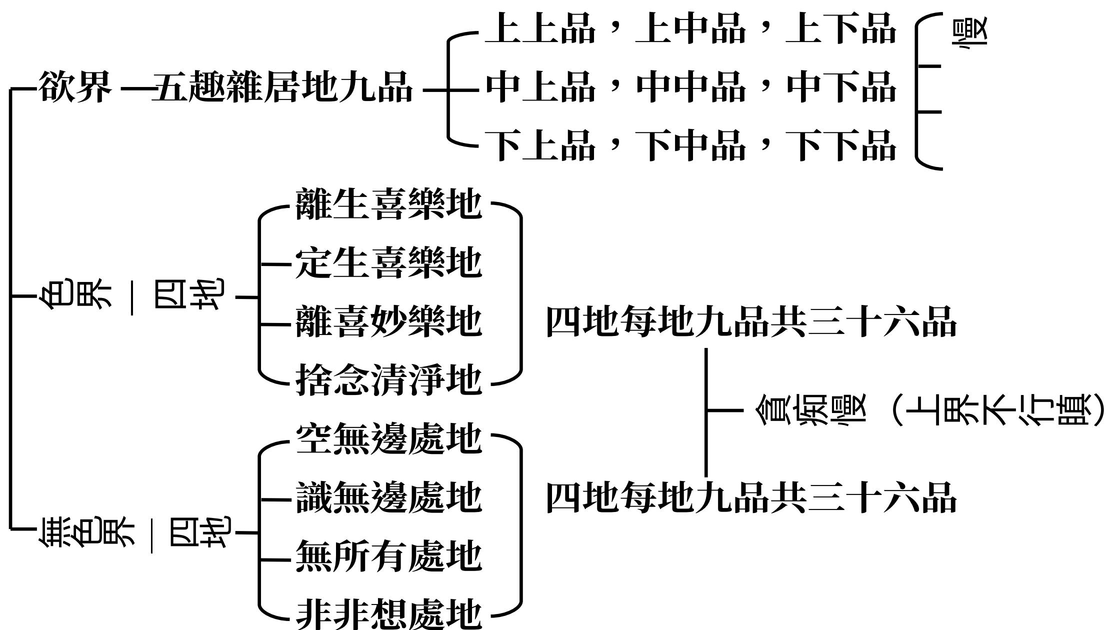
見惑八十八使

苦諦｜十使具全。



其次思惑共八十一品，它是以貪瞋痴慢四使合為一品，歷三界九地——色界的四禪天四地，無色界的四空天四地，欲界的五趣雜居地（六趣除修羅一趣，因為修羅通於五趣故）為一地，共成九地，每地九品，九九成八十

品。列表如下：



以上見惑八十八使，思惑八十一品為三界生死的根本煩惱。小乘志在超脫三界生死，故畢生用力斷此見思二惑，否則不能達到目的。斷的次第：於

見道位初生無漏智，照見真諦理，一剎那中斷三界見惑八十八使，這叫做初果須陀洹。次斷欲界六品思惑叫做二果斯陀含︵若斷五品叫做二果向︶。次斷欲界九品思惑，叫做三果阿那含︵若斷八品叫做三果向︶。次進斷上二界八地，八九七十二品思惑，連前欲界九品共斷三界八十一品思惑盡，叫做四果阿羅漢︵若斷八十品叫做四果向︶。

︻註五︼五味的譬喻：

　　涅槃聖行品的譬喻說：以牛最初出的乳味，次第成熟酪味，生酥味，熟酥味，最後成醍醐味。此五味正如釋尊說法之次第││最初說華嚴，次說阿含、方等、般若、最後說法華、涅槃的道理一樣。故天臺以五味配五時。一、乳味││﹁乳﹂是從牛初出，未經煉過，其味濃，喻大法不契小機││正如華嚴會上聲聞不知大法，即前所謂有耳不聞圓頓教，故華嚴時喻如乳味。二、酪味││﹁酪﹂是乳經煉後其味略淡，喻會二乘之權││猶如小兒正能承受此等味道，故阿含時喻如酪味。三、生酥味││﹁生酥﹂是再經一次煉過，

味又漸濃，喻二乘小機漸入大法，故方等時喻如生酥。四、熟酥味｜｜又再經一次之煉，味又更濃，喻二乘已漸成就大機，有荷擔如來大乘家業的希望｜｜猶如小兒漸漸成人，不久堪能繼承家業，故般若時喻如熟酥味。五、醍醐味｜｜﹁醍醐﹂，再經最後精細之煉，成為純味無雜，喻如來所度眾生，至此根機已經完全成熟，堪為荷負如來家業｜｜猶如長子成人，可付家業，故法華時喻如醍醐味。這是一種很恰當的取喻。 附註竟

自跋

真的，世間萬事萬物的生起都不出因緣二字，別的不要說，現在光來一談本書問世的始末因緣。

民國三十年二月，我應大溪福份山齋明禪寺之請，講演這部般若心經，在法會第三天，經題﹁般若﹂二字剛為講畢，正要繼續講解﹁波羅密多﹂四字的時候，忽蒙該寺住持孝宗師偕曾秋濤居士等，來向我要求說：﹁臺灣

向乏講經機會，佛法罕聞，教義茫然，今賴師以開風味，此未曾有之法會，在座大眾，雖皆踴躍傾聽，惜未盡明瞭，弗獲全益，若如風過耳，不免有負法師一片苦口婆心呢？我們雖曾事筆記，然皆記一漏十，不成全璧，敢懇法師不惜辛苦，牖誨後學為懷，每日編成講義用謄寫版印分給聽眾，俾目Π耳聞易於領悟則得益較多，不知法師以為如何？﹂

我初則躊躇，繼思以法利生乃衲子應盡義務，遂首肯之。惟惜身邊無參考書，然事既承諾，知不能免，於是頓忘庸劣，窮竭心思，乃將生平所學宿習，於八識田中逐漸搬運，次第搜索，憑記憶力所及者，借了這支久不常用的頹筆，約略的把它寫述出來｜｜先釋﹁般若波羅密多心經﹂八字，用五重玄義分科判教的方法而演述之，提示全經綱要；次釋譯人，撮略其歷史，俾知翻譯法師之功德。後正解經文，用分合二法述之：先﹁分釋﹂，於經義要旨略為發揮；後﹁合釋﹂，唯隨文直解，以便初學。或淺或深，或詳或略，意在能夠普及為目的。如是，日事宣演，夜編講義，命學徒印心、覺心專事謄寫，

經十餘天，法會圓滿，講義成篇，初以為逢場作戲，不敢災及梨棗，後經諸方勸促付梓流通，情不能辭，也就倉促地付印問世了，這是初次出版的因緣。

其次民國四十一年六月，臺中瑞成書局主人許克綏居士，及賴棟樑居士，曾兩度來函說：要將拙著︵心經要釋︶再為翻印流通。那時我覺得這本講義是在日治時代寫成的，當時受帝國統制下，其言論、思想不能自由，由於應付環境所然，所以本書中間有些地方所用的句子，已不適合時代了，誠有一番改訂的必要。本來只想把那些不合時代性的文句，略為改換而已，後來因受幾位弟子，一再懇請││變更現代文體。因此，為著內容充實些，我變動了其中多少層次，增加了多少意見，刪改了多少文字。

說來真夠慚愧，本來約定瑞成書局於一週間內交卷付梓，不料業重德薄的我，本書剛寫成三分之一的時候，竟被病魔的侵擾││患了高血壓，無法繼續寫下去，只好擱筆罷了。

不久之間，菩提樹主編朱斐居士來信要求本書既成之稿給該樹登載，以

饗讀者，我囑其當徵得瑞成書局同意。因而，就將一部分已成之稿，陸續發表於菩提樹。之後，瑞成書局曾屢次來函促稿，說：已有很多人預約了，當從速刊印為是，終因幻軀做不得主，一再延誤，真是抱歉極了！雖曾幾次抖擻精神，為法捨身，要來完成這工作，可是病魔卻不給我同情，結果非但無所成就，反而增高了血壓，不禁發出「所願難酬，奈何奈何」的慨嘆聲！於是只好乘著病魔向我攻勢稍鬆的時候，偷偷地由五字十字，從一句兩句，經過了十次百次，像記帳般的寫成了這部很粗淺的講義，真是貽笑大方，於病患中寫出來的東西，忽略和錯誤的地方，當然不少，這是我最引以為憾的！希望各方大善知識不惜指導就是！

民國四十三年僧自恣日跋於南天台般若樓

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰：

願以此功德.消除宿現業　增長諸福慧.圓成勝善根
所有刀兵劫.及與饑饉等　悉皆盡滅除.人各習禮讓
讀誦受持人.輾轉流通者　現眷咸安樂.先亡獲超昇
風雨常調順.人民悉康寧　法界諸含識.同證無上道

書名：般若心經要釋
發行人：簡豐文
出版者：財團法人佛陀教育基金會
地址：台北市杭州南路一段五十五號11樓
電話：(02)2395-1198　傳真：(02)2391-3415
E-mail:budaedu@budaedu.org.tw(本會代表號)
http：//www.budaedu.org.tw
劃撥帳號：０七六九四九七九　戶名：佛陀教育基金會
贈送處：財團法人佛陀教育基金會
台北市杭州南路一段五十五號３樓
行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號
【贈送品 · 歡迎翻印 · 功德無量】
【南無觀世音菩薩　消災降福】
【南無阿彌陀佛　求生淨土】